معالم التجديد في

أصول التشريع الإسلامي

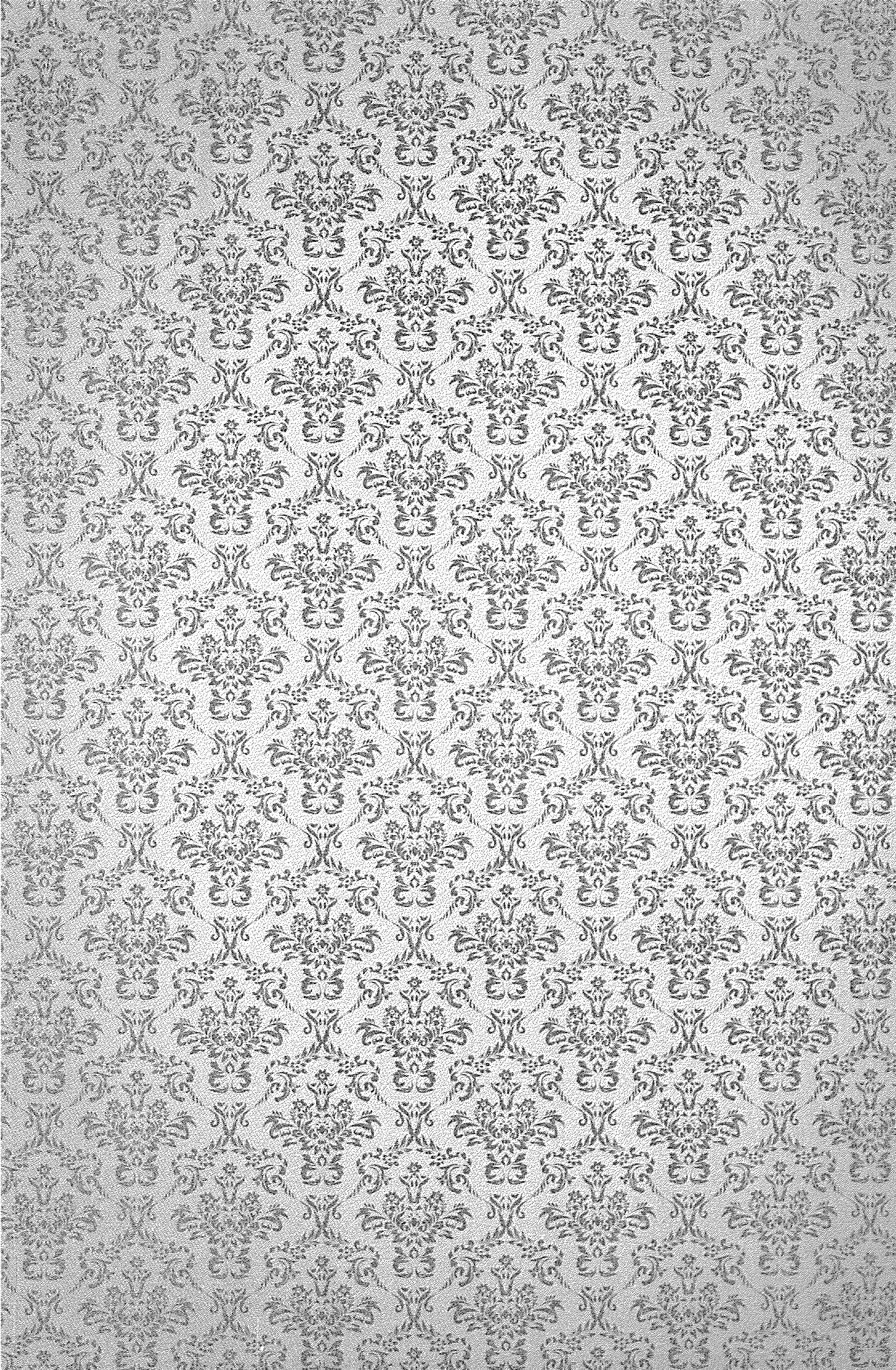
دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبي الأصولية



الدكتور: أحسن لحساسنة

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة



دار السّلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

مَعَالِمُ التَّجْدِيدِ في

أُصُولِ التَّشْرِيعِ الإِسْلَامِيِّ

(دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ نَقْدِيَّةٌ لِأُطْرُوحَةِ الشَّاطِبِيِّ الأُصُولِيَّةِ)

الطبعة الأولى
١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية - إدارة الشؤون الفنية

حساسنة ، أحسن .
معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي : (دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبي الأصولية) / تأليف أحسن لحساسنة . - ط ١ - القاهرة : دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، [٢٠١٠م] .
٦٢٤ ص ؛ ٢٤ سم .
تدمك ٦ ٨٥٢ ٣٤٢ ٩٧٧ ٩٧٨
١ - الفقه الإسلامي ، أصول .
أ - العنوان .
٢٥١

دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
ش.م.م
تأسست الدار عام ١٩٧٣م وحصلت على جائزة أفضل ناشر للتراث لثلاثة أعوام متتالية ١٩٩٩م ، ٢٠٠٠م ، ٢٠٠١م هي عشر الجائزة تتويجًا لعقد ثالث مضى في صناعة النشر

جمهورية مصر العربية - القاهرة - الإسكندرية
الإدارة : القاهرة : ١٩ شارع عمر لطفي موازٍ لشارع عباس العقاد خلف مكتب مصر للطيران عند الحديقة الدولية وأمام مسجد الشهيد عمرو الشربيني - مدينة نصر
هاتف : ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ (٢٠٢ +) فاكس : ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الأزهر : ١٢٠ شارع الأزهر الرئيسي - هاتف : ٢٥٩٣٢٨٢٠ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع مدينة نصر : ١ شارع الحسن بن علي متفرع من شارع علي أمين امتداد شارع مصطفى النحاس - مدينة نصر - هاتف : ٢٤٠٥٤٦٤٢ (٢٠٢ +)
المكتبة : فرع الإسكندرية : ١٢٧ شارع الإسكندر الأكبر - الشاطبي بجوار جمعية الشبان المسلمين
هاتف : ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس : ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣ +)
بريديًا : القاهرة : ص.ب ١٦١ الغورية - الرمز البريدي ١١٦٣٩
البريد الإلكتروني : info@dar-alsalam.com
موقعنا على الإنترنت : www.dar-alsalam.com

معالم التجديد في

أصول التشريع الإسلامي

(دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبي الأصولية)

تأليف

الدكتور: أحسن لحساسنة

دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

فِهرسُ المحتَويَاتِ

***

ملخص البحث

سعى هذا البحث إلى دراسة أهم معالم التجديد الأصولي عند الإمام الشاطبي من خلال فحص تراثه الأصولي متمثلًا في كتابه الموافقات.

وقد تناول هذا البحث بداية: عرض أهم المبادئ الأصولية التي أرساها الشاطبي ومثلت منظوره الأصولي، وحددت الإطار العام لطبيعة بحثه الأصولي وطبيعة مساره واتجاهه؛ حيث نوقشت بعض القضايا الأساسية الأصولية مثل منظوره لمقاصد الشريعة، وموقفه من قطعية القواعد الأصولية، وبعض المباحث المنطقية.

وقد تعرض البحث لتحليل الأدوات المنهجية التي وظفها الشاطبي في بحثه الأصولي، وهو الذي يمثل الجانب المنهجي في البحث؛ حيث تناول البحث مباحث الاستقراء وبرهان الخلف والاستدلال العقلي على طريقة المتكلمين، وهذا الجانب يمثل أدوات النظر العقلي.

أما في الجانب النقلي؛ فقد تناول البحث مناقشة بعض قضايا القرآن الكريم والسنة النبوية واللغة العربية، وطبيعة توظيف ذلك أصوليًّا، فضلًا عن تتبع الباحث لأهم القواعد المنهجية وأساليب البحث والتدليل الأصولي التي سلكها الشاطبي وتبناها في كتابته الأصولية.

أما في جانب المضامين الأصولية؛ فقد تناول البحث أهم تصورات الشاطبي وآرائه في أهم قضايا أصول الفقه، وهو الذي يمثل جانب الفكر الأصولي عنده، حيث تعرض البحث إلى إبراز أهم القضايا الأصولية في فكر الشاطبي متعرضًا إلى مباحث الأحكام وطرق الاستنباط ومباحث الاجتهاد.

ومما توصل إليه الباحث من النتائج أن عمل الشاطبي الأصولي قد تأسَّس على دعامتين مهمتين:

الدعامة الأولى: مراجعة المادة الأصولية المدونة في مختلف الكتب الأصولية

الأخرى، وإعادة النظر فيها تحليلًا ونقدًا، وهذا قد تم على مستويين:

- **الأول**: المضمون الأصولي الذى تمثل في أهم القضايا الأصولية التي أثارها الشاطبي وناقشها، والمنتوج التشريعي الذي تمثل في أهم تصوراته وآرائه.

- **والثاني**: أدوات النظر الأصولي في المادة الأصولية وآلياتها، ومختلف مناهج التفكير وأساليب التدليل الأصولي.

أما الدعامة الثانية: فهي تأسيس مادة أصولية جديدة متميزة في منهجها ومضمونها ومنتوجها، بحيث تكون بديلة أو موازية في دراسات علم أصول الفقه.

ومن خلال هاتين الدعامتين حاول الشاطبي تقديم مشروعه العلمي وعرض منظومته الأصولية الجديدة. وقد حاول هذا البحث الكشف عن أبنية هاتين الدعامتين ومضمونهما، واللذان يمثلان الجانب المنهجي، وجانب الفكر الأصولي.

***

مدخل منهجي:
(خطـــة البحـــث ومسـوغاتهـا المنهجيـة)

مقدمة:

لا شك أن جعل الشخصيات العلمية المتميزة محل دراسة ونظر وبحث تُعدُّ أحد المجالات المهمة في تطوير المعارف والمناهج، وتنشيط البحث العلمي، وذلك من خلال الاستفادة مما تركوه من علوم وفنون وتراث، لا سيما إذا كانت تلك الشخصيات العلمية – التي هي موضوع دراسة وبحث – معدودة ضمن الشخصيات المتميزة التي رسمت منهجًا وفكرًا تميزا بالنضج والشمول، مع التمسك بالمنابع الأولى لمصادر التشريع الإسلامي.

والإمام الشاطبي يعد من هؤلاء الأعلام، والذي ينظر في شخصيته وطبيعة الظروف الاجتماعية والعلمية التي عاشها، فضلًا عن المرحلة التاريخية التي مر بها، يدرك أن الرجل كان يتطلع إلى مشروع إصلاحي في مجال العلوم الإسلامية عمومًا وأصول الفقه خصوصًا، ويزداد هذا الأمر تأكدًا من خلال فحص التراث العلمي الذي تركه الشاطبي، والذي يعكس صورة واضحة لتلك العقلية التجديدية والإبداعية، سواء في جانبها النظري العلمي أو في جانبها الاجتماعي الواقعي، وقد اتضحت معالم التنظير العلمي للشاطبي في كتابه « الموافقات »، كما برزت معالم الإصلاح الاجتماعي والواقعي في كتابه « الاعتصام » والفتاوى التي نقلت عنه.

ولقد كان الشاطبي – بعد مرحلة النضج والاستيعاب للعلوم النظرية، وإحاطته واطِّلاعه على كتب السنة ومعانيها، وكلام الأئمة السابقين، وتزوده من آراء السلف الصالح المتقدمين، وما امتلكه من خبرة علمية، وبصيرة بقواعد الدين وكلياته، فضلًا عن فقهه لطبيعة التحديات التي عاشتها الأمة خارجيًّا وداخليًّا، كان في هذه الفترة مجدًّا طوال حياته – منكبًّا على صياغة هذا المشروع الذي يرى فيه مرحلة للخروج

من عهدة التقليد إلى مرحلة التجديد التي تكون عونًا للأمة على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية، وبذلك الخروج من مرحلة الوهن والضعف إلى مرحلة القوة والتمكن، مع ردِّ الأمة إلى التسمك بأصولها الدينية، وأحكامها الشرعية، ولقد استغرق الشاطبي بعد انقطاع مدة فترة طويلة من الزمن يهذِّب ويشذِّب « ويضم آية إلى آيات، وحديثًا إلى أحاديث، وأثرًا إلى آثار، عاضدًا لها بالأدلة العقلية، والوجوه النظرية حتى يدق عنق الشك، ويسد مسالك الوهم، ويظهر الحق ناصعًا »[1]، حتى استوى المشروع على ساقه وبلغ صورته النهائية في كتابه « الموافقات »، يقول الشاطبي: « لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده، تفاصيل وجملًا، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده، مبينًا لا مجملًا، معتمدًا على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينًا أصولها النقلية بأطراف من القصايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة، ثم استخرت اللَّه تعالى في نظم تلك الفرائد، وجمع تلك الفوائد، إلى تراجم تردُّها إلى أصولها، وتكون عونًا على تعقلها وتحصيلها، فانضمت إلى تراجم الأصول الفقهية، وانتظمت في أسلاكها السنية البهية فصار كتابًا منحصرًا في خمسة أقسام »[2]. فواضح أن الشاطبي قد بذل جهدًا في تقييد الشوارد واقتناص الفرائد، وجمع الفوائد حتى انتظمت عنده مادة علمية أصولية في بيان مقاصد الكتاب والسنة، شكَّلت الإطار النظري العام لمشروعه التجديدي في أصول الفقه والإصلاحي في الواقع الاجتماعي.

وإن النموذج الذي قدمه الشاطبي نموذج جديد يشكل خطوة لم يسبق إليها في مجال أصول الفقه، ويدل على ذلك الأمور التالية:

١ - تردد الشاطبي في نظم المادة الأصولية التي بين يديه؛ إذ لا شك أنه كان مستحضرًا لذلك النموذج الأصولي وعلى قناعة به، ولكن كان مترددًا في عرضه على الناس عامة، وعلى العلماء خاصة.

---

(١) دراز، عبد اللَّـه، مقدمة الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد اللَّـه دراز، اعتنى بهذه الطبعة وخرَّج آياتها وأحاديثها: إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، (ط٣)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م) (١/ ١٣).

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: عبد اللَّـه دراز، اعتنى بهذه الطبعة وخرَّج آياتها وأحاديثها: إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، (ط٣)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م) (١/ ٢٥).

٢ - ما صرح به الشاطبي في أن مدونته جاء بها على وجه الاختراع والابتكار، وأنه لم يُنسج كتاب في الشريعة على منواله، وهذا يؤكد جانب التجديد والإبداع فيما كتبه، يقول الشاطبي: « فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظان إنه شيء ما سمع بمثله ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله أو شكل بشكله »[1]. وهذا تصريح منه في ابتداع شيء لم يسبق إليه.

٣ - ما صرح به الشاطبي من احتمال الإنكار عليه والاعتراض على ما كتبه وأودعه في مدونته؛ بل نجده يلتمس العذر لمن اطلع عليه سائلًا إياه اختباره قبل التسرع بالحكم عليه؛ حيث قال: « فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار.. فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار .. وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار »[2].

٤ - محاولة الشاطبي لالتماس الشرعية التاريخية لمشروعه والاعتضاد بالسلف الأخيار فيما ذهب إليه ونظّر له؛ حيث قال: « فإنه بحمد الله أمرٌ قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيّد أركانه أنظار النظار »[3]، وهذا التماس غرضه تخفيف وطأة المعارضة وشدة الإنكار لما حواه كتابه من مسائل وقضايا أصولية مبتكرة ومخترعة لم يسبق إليها؛ إذ يحاول الشاطبي أن يوصل القارئ إلى أن ما كتبه ما هو في عمومه إلا متابعةَ لما قررته الآيات والأحاديث، وما شيَّده العلماء، وما رسمه النظار في هذا العلم. وهذا الخطاب ليس موجهًا لعامة الناس كما يخطر ببال البعض، بل هو موجه للعلماء النظّار؛ ذلك أنه كتب هذه المدونة للمتخصصين في العلم والمتمكنين من مادته.

٥ - الفترة الطويلة التي استغرقها الشاطبي في صياغة هذا المشروع؛ إذ هو ثمرة عمر ونتيجة جهد ومعاناة، بذَل فيها مهجته وأضنى فيها قلمه على الرغم من فكره الأصولي المتمرس؛ حيث يقول: « وليحسن الظن بمن حالف الليالي والأيام، واستبدل التعب بالراحة والسهر بالمنام، حتى أهدى إليه نتيجة عمره، ووهب له

(١-٣) المرجع السابق (١/ ٢٦).

يتيمة دهره؛ فقد ألقى إليه مقاليد ما لديه، وطوقه طوق الأمانة التي في يديه، وخرج عن عهده البيان فيما وجب عليه »[(١)].

فواضح أن الشاطبي كان ينظر إلى ما كتبه:

١ - على أنه جديد مبتكر لم تعهده المدونات الأصولية، وأن ما كتبه جاء به على وجه الاختراع والإبداع.

٢ - وعلى أن مدونته تحمل مضامين أصولية جديدة ومناهج بحثية لم يَنسج على منوالها مَنْ سبقه ولا من عاصره.

فلا عجب إذًا أن الشاطبي قد منح لهذا العمل عمره، ووظَّف فيه كامل قدراته الفكرية والعقلية حتى أخرجه على هذه الصورة وبهذا الشكل، فكان نقلة نوعية في الفكر الأصولي ومدوناته. وقد تكون مجمل الأسباب التي ذكرتها أحد الأسباب التي منعت تداول كتاب الموافقات، فضلًا عن الأسباب الأخرى التي ذكرها عبد اللَّه دراز في مقدمته؛ حيث أرجع عدم تداول الكتاب إلى أمرين أساسيين؛ أحدهما: المباحث التي اشتمل عليها كتاب الموافقات، وثانيهما: طريقة صوغه وتأليفه[(٢)].

ويرى الباحث أن المشروع الأصولي للإمام الشاطبي قد أُسِّس على دعامتين هما:

الدعامة الأولى: مراجعة المادة الأصولية المدونة في مختلف الكتب الأصولية وإعادة النظر فيها، وهذا قد تمَّ على مستويين: المستوى الأول: المضمون الأصولي، والمنتوج التشريعي. والمستوى الثاني: أدوات النظر الأصولي في المادة الأصولية، ومختلف مناهج التفكير وأساليب التدليل الأصولي.

أما الدعامة الثانية: فهي تأسيس مادة أصولية جديدة متميزة في منهجها ومضمونها ومنتوجها. ومن خلال هاتين الدعامتين حاول الشاطبي تقديم مشروعه العلمي وعرض منظومته الأصولية الجديدة.

وهذا ما دعا الباحث أن يهتم بفكر الإمام الشاطبي ومنهجه الأصولي؛ وذلك

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٦).

(٢) لمزيد تفصيل عن هذه الأسباب انظر: دراز، مقدمة الموافقات (١/ ١٦).

بتحليل المنتوج العلمي الذي تركه الشاطبي وفحصه بمنهج يستحضر فيه الباحث المبادئ الكلية الناظمة للفكر الأصولي كما حددها الشاطبي، والأدوات العقلية والنقلية والمنهجية التي وظَّفها بوصفها وسائل ومقدمات للوصول إلى المضامين الفكرية التي انتهى إليها الإمام الشاطبي وقررها، لاستخلاص طبيعة المنظور الأصولي الشاطبي، والذي يزداد وضوحًا عند مقاربة منظوره بما استقر عليه الفكر الأصولي قبل الشاطبي وبعده.

والحقيقة أن هذا المشروع الأصولي كلَّف الإمام الشاطبي معاناة ومحنة قاسية انتهت برميه بجملة من الاتهامات، ويرجع هذا إلى مواقفه تجاه بعض الأحكام الشرعية السائدة، ومخالفته فقهاء غرناطة في الفتوى لما التزم به من نهج في ذلك، وهذا ما يدل على استقلالية الإمام الشاطبي في المنهج والرأي، وقد عدّه محمد عبده من الثلة القليلة من العلماء المستقلين في هذه الأمة[1]. ويعد كل من كتاب « الموافقات » و« الاعتصام » أكبر دليلين على نزعة الإمام الشاطبي التجديدية ووعيه النقدي، « فالموافقات » يعد أهم كتاب أُلف في الأندلس في القرن الثامن للهجرة، يعكس عقلية علمية متميزة، ووعيًا نقديًّا وتجديديًّا قوامها التمسك بالكتاب والسنة، وكذلك كتاب « الاعتصام » الذي يعد ثورة على الواقع الاجتماعي، ودعوة إصلاحية للرجوع بالأمة إلى منابعها الأولى ومصادرها الأصلية من الكتاب والسنة، وترك ما سواهما من البدع والأهواء.

وعلى ضوء ما تقدم: يسعى هذا البحث إلى كشف منابع الفكر الأصولي عند الإمام الشاطبي وخصائصه العلمية وآرائه التجديدية، وجوانب إبداعه في مجال أصول الفقه، مع إبراز منهجيته العلمية الأصولية التي شكلت في مجموعها تكاملًا معرفيًّا جديرًا بالاعتبار. ومع ما سبق ذكره فإن الباحث يستحضر جملة من الأمور أثناء مسيرته البحثية أهمها:

ليس كل ما جاء به الشاطبي جديدًا على وجه الاختراع والابتداع بحيث لم يسبق إليه.

---

(١) انظر: مقدمة كتاب الشاطبي، أبو إسحاق، الاعتصام، تحقيق: أحمد عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط٢)، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م) (١/ ٣).

ليس كل ما جاء به الشاطبي في هذا العلم يقبل ويؤخذ به، سواء في المناهج التي وظَّفها أو المنتوج الأصولي الذي انتهى إليه.

لا يعني أن مدونة الشاطبي الأصولية خالية من المآخذ والاعتراضات.

أسئلة البحث:

لتحقيق الأهداف المرجوة لهذا البحث سعت هذه الدراسة لطرح إشكالية في إطار أسئلة، يسعى البحث للإجابة عنها، وأهم هذه الأسئلة هي:

١ - ما نواحي التجديد والإبداع في أصول الفقه ومنهجه عند الإمام الشاطبي؟

٢ - ما طبيعة المنهج الأصولي الذي انتهجه الشاطبي؟ وما أبرز المضامين الأصولية التي وسَّع مجال النظر فيها، وطوَّر أساليب البحث فيها في مدونته الأصولية؟

٣ - ما مبادئ التنظير الأصولي عند الشاطبي، وما أهم القواعد المنهجية التي تبناها، وأساليب التفكير وطرائق التدليل الأصولي التي سلكها لإخراج منظور أصولي جديد؟

أهداف البحث:

يسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف أهمها:

١ - الكشف عن مناحي الإبداع والتجديد في أصول الفقه ومنهجه عند الشاطبي.

٢ - إبراز منهج التفكير عند الإمام الشاطبي وأساليب التدليل الأصولي عنده.

٣ - الكشف عن أدوات النظر الأصولي عند الإمام الشاطبي.

٤ - إبراز كيفية توسيع الإمام الشاطبي دائرة البحث الأصولي، من خلال إبراز مضامين أصولية مهمة، منها فكرة المقاصد الشرعية، وتوسيع توظيف آليات عقلية، منها الاستقراء.

أهمية البحث ومبررات اختياره:

التعامل مع شخصية الإمام الشاطبي لا يعني بحث هذه الشخصية في حدود معالمها التاريخية، وإقليمها الجغرافي، بقدر ما يعني أنه عملية فحص وتمحيص للتراث العلمي الذي تركه، وتعامل مع المحصول الفكري الذي خلفه، والذي يشكل منعطفًا مهمًّا في تاريخ الفكر الأصولي، ولا شك أن علم أصول الفقه هو العصب الحسّاس في التشريع الإسلامي الذي يدل على حيوية الشريعة الإسلامية ومرونتها،

كما يدل على أنه المدخل الأساسي لفهم أسرار الشريعة الإسلامية والإحاطة بأهدافها وغاياتها، وهذا ما اهتم به الشاطبي ببيانه وتجليته اهتمامًا بالغًا من خلال جهوده العلمية المبذولة في هذا المجال، حتى أصبح عَلَمًا عليها؛ فالموافقات في أصله يرجع إلى التعريف بأسرار التكليف، والذي بعث روح الأصول من جديد، وذلك من خلال إثارة الشاطبي لجملة أمور منها: تنبيهه على أهمية البعد المقاصدي في فهم النصوص الشرعية، وذلك ما يسمى بالاجتهاد المقاصدي الذي يطرح قضية فهم النصوص الشرعية بالاعتماد على الكليات الشرعية في التعامل مع الخطاب الشرعي تعاملًا صحيحًا؛ قصد استثماره فهمًا وتنزيلًا. فمقاصد الشريعة التي عُني الشاطبي ببلورتها غدت عنده أصولًا قطعية حاكمة على النظر الاجتهادي وضابطة للعملية الاجتهادية نفسها، كما أنه يجب التنبيه إلى أن الشاطبي لم يكن منصبًّا فقط على بعث روح المقاصد وتطوير منهج البحث فيها؛ بل كان همه منصبًّا على مراجعة المادة الأصولية المدونة في مختلف الكتب الأصولية القديمة وإعادة النظر فيها تحقيقًا وتدقيقًا، وفي الوقت ذاته محاولة التنظير لمادة أصولية جديدة تكون متميزة في منهجها ومضمونها ومنتوجها، بحيث يظهر علم أصول الفقه في لبوس جديد يبعث على الحيوية ويدفع نحو التجدد والتجديد، وهذا المنظور أنسب إلى عصرنا وأدعى لتوظيفه في وقتنا الراهن، فاستحضار المنظور الأصولي المعاصر يكتسي أهمية بالغة؛ لما له من قيمة في فعّالية التشريع الإسلامي في الحياة العامة.

وفضلًا عما سبق ذكره فهناك جملة من المبررات دعت إلى الخوض في هذا البحث يرجع بعضها إلى مبررات ذاتية تتمثل في رغبة الباحث في دراسة هذا الموضوع؛ نظرًا لاهتمامه الخاص ببحث آراء الشاطبي وأفكاره، والبعض الآخر يرجع إلى مبررات موضوعية تتمثل أساسًا في:

١ - قلة الدراسات العلمية التي تتميز بالشمولية والكلية حول الإمام الشاطبي؛ حيث لاحظ الباحث أن البحوث العلمية ركَّزت على أجزاء معينة من فكر الإمام الشاطبي ومنهجه الأصولي.

٢ - كون الإمام الشاطبي شخصية علمية، وعقلية أصولية متميزة؛ حيث اتسم منهجه بالنضج والشمولية والتجديد.

٣ - تعريف الأمة بتراثها من خلال إبراز شخصية الإمام الشاطبي، بوصفه أحد أعلام هذه الأمة.

منهج البحث:

يتبع الباحث في هذه الدراسة المنهج التحليلي المقارن؛ لأنه يبحث في شخصية علمية فكرًا ومنهجًا، ثم يسعى إلى تحليلها وبيان آرائها ومقارنتها مع غيرها من الآراء في إطار دراسة أصولية تحليلية نقدية مقارنة.

وقد جعلت كتاب الموافقات أهم مادة أصولية يتمحور عليها هذا البحث، وثنيت بكتاب الاعتصام، كونهما من أهم المدونات العلمية التي خلفها الشاطبي ولها علاقة بالفقه وأصوله.

- **قسمت هذه الدراسة إلى أربعة أقسام**: القسم الأول: القسم التمهيدي، والقسم الثاني: قسم المقدمات والمبادئ التنظيرية، والقسم الثالث: قسم الأدوات المنهجية، والقسم الرابع: قسم المضامين الأصولية.

فالقسم الأول منها يمثل الفصل التمهيدي الذي يشتمل على مقدمة البحث، وبعض ما يتعلق بالمبررات المنهجية لهذه الدراسة، كما اشتمل على أهم مصطلحات البحث، وبعض ما يتعلق بالإمام الشاطبي وكتابه الموافقات.

والقسم الثاني: يشتمل على أهم مبادئ التنظير الأصولي عند الشاطبي، والذي يشتمل على أهم القواعد الأساسية للتنظير الأصولي، مثل بعض المبادئ التي تتعلق بقطعية القواعد الأصولية، وموقف الشاطبي من المنطق، وهذه المبادئ في حقيقتها هي التي حددت إطار كتاب الموافقات، وطبيعة مجراه الأصولي، كما اشتمل هذا القسم - أيضًا - على فكرة المقاصد الشرعية، وفكرة المصالح والمفاسد.

والقسم الثالث: يتضمن أبرز الأدوات المنهجية التي وظَّفها الشاطبي، ويتضمن محورين أساسين هما: **الأول**: أدوات أو آليات النظر العقلي واللغوي، مثل الاستقراء، وبرهان الخلف، واللغة. **والثاني**: يتضمن مختلف القواعد المنهجية وأساليب البحث والتدليل الأصولي عند الشاطبي.

أما القسم الرابع والأخير: فيمثل خلاصة آراء الشاطبي في مختلف الموضوعات

الأصولية في أهم الموضوعات الأصولية، وتشتمل على ثلاثة محاور أساسية، وهي: مباحث الأحكام وطرق الاستنباط، مباحث الأدلة، ومباحث الاجتهاد.

هذه هي أهم الأقسام الأساسية لهذه الدراسة، وهي إجمالا: مقدمة، ومبادئ تنظيرية، وأدوات منهجية، ومضامين أصولية. جانب المبادئ هو الذي يمثل الإطار الأصولي الذي يتحرك فيه الشاطبي، والأدوات المنهجية تمثل الآلة الأصولية التي استخدمها الشاطبي في بحثه، والمضامين الأصولية تمثل خلاصة النتائج الأصولية، وقناعاته في أصول الشريعة.

- **وقد حاولت لمس أهم المباحث الأصولية في كتاب الموافقات**، معالجًا إياها بما تيسر للباحث من أدوات بحثية ومنهجية.

- **كان تركيزي في هذه الدراسة على إبراز أهم الجوانب المنهجية، وبعض المضامين الأصولية التي تمثلت في بعض آراء الشاطبي الأصولية**، مقارنًا إياها بغيرها من آراء علماء الأصول، أو عارضًا إياها عرضًا تحليليًّا؛ قصد الكشف عن مختلف الأبعاد النظرية والتطبيقية للمسائل الأصولية التي ناقشها.

- **لم تتناول هذه الدراسة جميع المادة الأصولية لكتاب الموافقات، دراسة وتحليلًا ونقدًا**؛ لأن ذلك يفضي إلى أن تكون هذه الدراسة شرحًا على كتاب الموافقات، أو حاشية على شرح عبد اللَّه دراز، وإنما هي اختيارات أصولية صنفت حسب أهميتها في البحث، وعلاقتها بمقاصد الشريعة أو بجوانب التجديد والإبداع، أو حسب ما تميز به الشاطبي عن غيره في مسلك العرض وطريقة البحث، وهذا يجعلك تفقد بعض المباحث والحلقات الأصولية التي تعرض لها الشاطبي في كتابه الموافقات، كما تجد توسعًا في بعضها، واختصارًا في تناول بعضها الآخر، وهذا في الحقيقة ليس اضطرابًا بحثيًّا يعاني منه الباحث، بقدر ما أنها الضرورة المنهجية التي أملتها طبيعة هذا البحث، وطبيعة تلك الاختيارات.

- **لجملة من المبررات المنهجية، وأخرى تتعلق بالجوانب الشكلية لهذا البحث (مثل عدد الصفحات، وغيرها)** أسقطت التعريفات اللغوية والاصطلاحية لكثير من المصطلحات الأصولية في متن هذه الدراسة، ولم أشر إليها إلا في الهامش.

- **لأسباب تتعلق بأولوية البحث العلمي، وأهمية المباحث في التقديم والاعتبار، على** حساب مباحث أخرى، قام الباحث بتوسيع بعض المباحث الأصولية على حساب بعضها الآخر؛ فقد تجد منها الموسع، كما أنك تجد فيها أيضًا الموجز المختصر، ولكني حاولت تجنب المختصر، وإن كان بإمكان الباحث توسيع تلك المباحث المختصرة، ولكنه عدل عن ذلك؛ لأن إشباع كل مبحث تعرضت إليه هذه الرسالة بالبحث والدراسة قد يفضي إلى توسيعات تتجاوز الحدود العلمية المتاحة لهذا البحث من ناحية الشكل والمضمون.

الدراسات السابقة:

بدأت الدراسات العلمية الحديثة تهتم بشخصية الإمام الشاطبي؛ حيث استقطب هذا الرجل أنظار بعض الباحثين؛ كونه شخصية علمية تتميز بالعبقرية، والنزعة العلمية النقدية، ومع هذا الاهتمام فإن تلك الدراسات التي جعلت الإمام الشاطبي موضوع دراسة لم تتسم بالشمول والكلية، فلم تستوعب كل ما يتعلق بجوانب الإبداع عنده، وهذا في الحقيقة يرجع إلى أن تلك الدراسات اهتمت بجزئيات معينة من فكره؛ فبعضها ركَّز على الاستقراء، وبعضها على المقاصد، وبعضها على اللغة، وبناء على ذلك فإن الباحث يسعى من خلال بحثه إلى دراسة الإمام الشاطبي في جميع الجوانب التي أبدع فيها بنوع من الشمول الذي يستوعب جميع مناحي الإبداع والتجديد، سواء كان ذلك في المنهج الأصولي الذي انتهجه واتخذه لنفسه، أو في مضامين الفكر الأصولي التي انتهى إليها في مدوناته، ودافع عنها وتبناها.

وما ينبغي التنبيه إليه هو أن الباحث يعرض في الدراسات السابقة الدراسات التي جعلت الإمام الشاطبي موضوعًا للبحث والدراسة فكرًا ومنهجًا، ولا يعرِّج على الدراسات التي استفادت من الإمام الشاطبي بالرجوع إلى مدوناته والاعتماد عليها، وفيما يأتي استعراض لأهم الدراسات السابقة التي وقف الباحث عليها وهي:

- **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**[1]، **لأحمد الريسوني**، وتناول الباحث في

(١) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الرياض الدار العالمية للكتاب الإسلامي، (ط٢)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

دراسته فكرة المقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي، وإن كان قد أشار إلى مسائل أخرى لها علاقة بلبِّ دراسته، وأشار إليها على سبيل التنبيه، دون تفصيل دقيق.

وكان البحث يحاول إيضاح فكرة المقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي في إطار نظرية واضحة المعالم، ولهذا تركز البحث حول ثلاثة محاور أساسية شكَّلت في مجموعها إجابة على الأسئلة المحورية في هذه الدراسة، وهذه المحاور هي: **المحور الأول**: عرض نظرية الشاطبي في المقاصد، **والمحور الثاني**: بيان أبعاد نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، **والمحور الثالث**: عرض للقضايا الأساسية في نظرية الشاطبي المقاصدية، أما ما وطأ الباحث به بحثه - المقاصد قبل الشاطبي، وفكرة المقاصد في المذهب المالكي - فمقدمات منهجية للبحث ومداخل أساسية له، ولكن لا علاقة لها بالإشكالية المحورية في هذه الدراسة، كما أن خاتمة البحث التي تركزت حول نظرية المقاصد بين التقليد والتجديد، والمقاصد والاجتهاد، فتعتبر نتائج بحثية وآفاقًا لدراسات مستقبلية مخرجة على ما تم دراسته في نظرية المقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي ولا تعتبر مذهبًا له.

أما المحاور الأساسية التي شكَّلت صلب هذه الدراسة فقد أشار الباحث إلى أهم تقسيم قام به الشاطبي، وهو تقسيم المقاصد إلى قسمين: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، ثم قسم القسم الأول إلى أربعة أنواع؛ وهي: النوع الأول: مقاصد وضع الشريعة ابتداء، النوع الثاني: مقاصد وضع الشريعة للإفهام، النوع الثالث: مقاصد وضع الشريعة للتكليف، النوع الرابع: مقاصد وضع الشريعة للامتثال. **وأما القسم الثاني**: المتعلق بمقاصد المكلف، فقد بحثه الشاطبي في مسائل دون إفراده بتقسيمة معينة، كما ركزت الدراسة على القضايا الأساسية لنظرية المقاصد عند الشاطبي؛ حيث تناولت أهم مسائلها وهي: فكرة التعليل، والمصالح والمفاسد، وكيفية معرفة المقاصد الشرعية.

وما أنجزه الباحث كما سبق عرضه يدور حول فكرة المقاصد الشرعية، وهي تعتبر إحدى الأفكار الرئيسية في منظومة الشاطبي الأصولية، وتبقى على أهميتها فكرة جزئية من فكره الأصولي وموقعًا محددًا من منظومته لا تعكس كل مقومات فكره الأصولي ومضامينه، كما لا توضح بجلاء أهم مرتكزاته المنهجية في البحث الأصولي، وحتى أن ما تناوله الريسوني في بحثه في المقاصد الشرعية فإن المصلحة التي تعد الركن

الأعظم فيها لم يتم بحثها بحثًا وافيًا، ولا يعكس حقيقة ما تبنَّاه الشاطبي وذهب إليه؛ حيث ينقص هذا الجزء تفاصيل كثيرة لم يدرجها الباحث في بحثه عند تناوله لفكرة المصالح عند الإمام الشاطبي؛ بل ما تم عرضه في رأيي في فكرة المقاصد يعبر عن رأي الريسوني ومذهبه؛ حيث لاحظ الباحث في هذا الجزء انتصار الريسوني لآرائه ومذهبه، ناقدًا المذاهب الأخرى والاتجاهات التي تخالفه عند حديثه عن إدراك المصالح بالعقل، وهذا في رأيي يأتي كنتيجة يكلل بها الباحث دراسته بعد استكمال فكرة المصالح بكل أجزائها وتفاصيلها عند الإمام الشاطبي. وهذا يدفع الباحث إلى عملية مراجعة أخرى وبحث يستكمل فيه النقائص التي لاحظها عند من تكلم عن المصلحة عند الإمام الشاطبي، وبيان تجلياتها في المنظومة المقاصدية.

- **ومن الدراسات السابقة أيضًا: الشاطبي ومقاصد الشريعة، لحمّادي العبيدي**[1]، ويعد هذا الكتاب من أهم ما كتب عن الشاطبي، وإن كان المؤلف قد جعل عنوانه: الشاطبي ومقاصد الشريعة إلا أن فكرة المقاصد تعد أحد الأقسام الثلاثة للكتاب؛ بل هي أقلها حجمًا مقارنة مع الجزئين الآخرين للكتاب؛ حيث جعل المؤلف **القسم الأول** الذي ضمنه ستة فصول خاصة بحياة الشاطبي وعصره، معرِّفًا به، متعرضًا إلى بيئته وعصره، ومكانته العلمية، وشيوخه، وأصدقائه، وتلاميذه، ومؤلفاته، **أما القسم الثاني** فقد خصَّصه لبحث فكرة المقاصد الشرعية عند الشاطبي؛ وهذا القسم ضم ثمانية فصول. كما تعرض لبحث مسائل مهمة لها علاقة بفكرة المقاصد الشرعية وهي: النوايا بين الأحكام والمقاصد، المقاصد والعقل، المقاصد والاجتهاد، الغايات العامة للمقاصد، فضلًا عن تناوله لبعض ما يتعلق بخصائص الجانب الإصلاحي والتربوي والسياسي والخلقي من حياة الشاطبي مشيرًا إلى بواعث هذا الإصلاح وأهدافه.

وهذه الدراسة على أهميتها قد جعلت الجزء المهم هو الجزء الأصغر، وأعني بذلك الموضوع الذي يتعلق بالمقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي الذي لم يتم عرضه عرضًا وافيًا وكاملًا يعكس نظرية مقاصدية واضحة المعالم، وكان المؤلف قدتناول مسائل منثورة من كتاب الموافقات شارحًا إياها مما أبقى مجال البحث قائمًا لاستكمال النقائص الموجودة والثغرات التي لاحظها الباحث في هذه الدراسة.

---

(١) العبيدي، حمّادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة، (ط١)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٦م).

- **ومن الدراسات السابقة أيضًا: « مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي » لمحمد خالد مسعود**، والكتاب صدر باللغة الإنجليزية بعنوان:

« Shatibi's Philosophy of Islamic Law (١) »

وأهم ما عنيت به هذه الدراسة بحث مسألة التكليف في الفقه الإسلامي من خلال بحث نظرية الشاطبي في المقاصد الشرعية، والتي انبنت على مفهوم المصلحة، أي بحث العلاقة الجدلية بين النظرية العامة للفقه الإسلامي والتغيرات الاجتماعية، وأنماط تكييفها، كما تناول بالدراسة محددات نظرية المقاصد الشرعية عند الإمام الشاطبي.

فبالنظر إلى هذه الدراسة نجد أن الباحث حاول الإجابة على الإشكالية المحورية من خلال تعرضه لجدلية العلاقة بين النظرية القانونية، والتغيرات الاجتماعية، وكذلك بحث المصلحة عند الشاطبي، محللًا إياها ومبرزًا أهم القواعد التي تتحكم فيها مع بيان ضوابطها، وكذلك تغير الأحكام بتغير العادات؛ كون الشاطبي يرى أن الأحكام الشرعية علاقتها بالعوائد أقوى من علاقتها بالعقل، فضلًا عن معالجة قصد المكلف، وقصد الشارع، وهذا مبنى نظرية الشاطبي القائمة على أساس التوافق والتناسق بين نصوص الشريعة وأحكامها، وتوافق وتناسق بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين.

- **ومن الدراسات التي اهتمت بمنهج الشاطبي: « الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الموافقات » ليونس صوالحي**(٢)؛ حيث جعل الاستقراء موضوع بحثه متخذًا الإمام الشاطبي نموذجًا لذلك، وكانت الدراسة تهدف إلى تقويم جهد الشاطبي في صياغة منهج الاستقراء؛ بحيث يكون صالحًا لتطبيقه على الشرعيات وغيرها. وأهم ما عنيت به هذه الدراسة أن فكرة الاستقراء عند الشاطبي سواء كانت تامة أو ناقصة فإنه يفيد العلم الضروري، أي يفيد القطع مخالفًا بذلك ما عليه المناطقة والمتكلمين، كما أشارت الدراسة إلى أن الشاطبي وسَّع بشكل كبير مجال استخدام الاستقراء

---

(١) Masud, Mohamad Khalid. 1995. Shatibi's Philosophy of Islamic Law. Islamabad: Islamic Research Institute.

(٢) صوالحي، يونس، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الشاطبي في الموافقات، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى (العدد ٤)، ذو القعدة (١٤١٦هـ)، (إبريل ١٩٩٦م)، (ص٥٩ - ٩١).

في الشرعيات؛ حيث يبرهن على القضايا الشرعية مستخدمًا في ذلك الاستقراء، والذي يقوم على أساس الانتقال من الجزئي الظني إلى الكلي القطعي؛ حيث إن الأدلة السمعية عند الشاطبي بآحادها لا تفيد إلَّا الظن، لكنها تفيد القطع إذا تضافرت وعضد بعضها بعضًا عن طريق الاستقراء.

وهنا يشير الباحث إلى دعامتين أساستين لمفهوم الاستقراء عند الشاطبي: **الدعامة الشرعية**: والتي تندرج تحتها مجموعة قواعد هي: المطابقة مع منهج القرآن في تأصيل الأحكام، المطابقة مع منهج الأصوليين في إثبات كون الإجماع حجة قطعًا، المطابقة مع منهج الأصوليين في استنباط القواعد الأصولية من المصادر الشرعية، انبناء كثير من الأصول الشرعية على منهج الاستقراء. **وأما الدعامة الثانية: فهي الدعامة المنطقية**، وهي كذلك تضم مجموعة قواعد وهي: الاستحالة المنطقية، برهان الخلف.

وبناء على الدعامتين الشرعية والمنطقية، يذهب الشاطبي إلى أن الاستقراء يفيد القطع، ومن خلال هذا في نظر الباحث يمكن فهم سبب إصرار الشاطبي على كون أصول الفقه قطعية، وعلى أن مقاصد الشريعة بمراتبها الثلاث قطعية أيضًا. ولا شك أن الاستقراء عند الشاطبي له موقعه في منظومته الأصولية وأهميته الكبرى؛ بوصفه أحد أهم الأدوات المنهجية الموظفة في بحثه الأصولي في كتابه الموافقات، وهذا ما جعل دراسة أخرى تهتم بالإشكالية المنهجية نفسها وهي:

- « **الاستقراء عند الإمام الشاطبي » لنعمان جغيم**[1]، وأهم ما أشارت إليه دراسته هو أن الشاطبي يعد ممن وظَّف الاستقراء توظيفًا كاملًا بوصفه منهجًا للاستدلال على القواعد والمسائل الأصولية.

أما عن مجالات استخدام الشاطبي للاستقراء؛ فقد أشارت الدراسة إلى أن الشاطبي استخدم الاستقراء لإثبات مسائل أغلبها يتعلق بكليات الشريعة وقواعدها العامة وأهمها: تعليل الأحكام الشرعية، إثبات المقاصد الشرعية الكلية، إثبات قطعية أصول الدين وكلياته، وما يرجع إليها، مسائل تتعلق بالعموم، مسائل تتعلق بالأمر، والنهي، والنسخ، والتشابه في القرآن الكريم، وإثبات حجية الأدلة الشرعية، ووجه

---

(١) جغيم، نعمان، الاستقراء عند الإمام الشاطبي، مجلة التجديد، ماليزيا: من إصدارات مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية (فبراير ٢٠٠٠)، (العدد ٧)، (ص٣٥).

استقصاء الأدلة للأحكام بالنسبة لمجالها، وإثبات قانون الاطِّراد في الكون، وجريان الأدلة الشرعية على مقتضيات العقول السليمة.

فهذه الدراسة والتي قبلها تركزتا حول إحدى الإشكاليات المنهجية في مناهج النظر الإسلامي، وتحديدًا في المناهج العقلية المستخدمة في البحث الأصولي عند الإمام الشاطبي، ولا شك أن مثل هذه الدراسات أسهمت في بيان معاني الاستقراء وقيمته العلمية، ومجالات استخدامه بوصفه أحد أهم أدوات النظر العقلي في البحث الأصولي.

ولكن يبقى الاستقراء واحدًا من مجموع عدة مناهج وأدوات عقلية ونقلية ومنهجية استخدمها الشاطبي في بيان منظومته الأصولية، والإعراب عنها، والذي يسعى الباحث من خلال هذه الدراسة أن يوضح معانيها ويجلي معالمها ويبيّن قيمتها العلمية، ومختلَفَ المجالات التي استخدم فيها الشاطبي هذه الأدوات والآليات على تباينها واختلافها.

لا شك أن الشاطبي استخدم الاستقراء في بحثه الأصولي، ولكنه لم يقتصر عليه فقط دون غيره، ولم يقف عنده بوصفه أحد أدوات النظر العقلي الأصولي وآلياته، ولكن هناك أدوات أخرى وظَّفها الشاطبي إلى جانب الاستقراء، شكَّلت في مجموعها منهجًا واحدًا اتسم بالشمول والكلية، استطاع هذا الإمام من خلاله أن يعرض منظوره الأصولي بكل وضوح، وأن يعرب عن تصوره لمختلف المباحث والمسائل الأصولية بكل جلاء، وأن يكشف عن آرائه واجتهاداته بلغة عالم متمرس، محيط بعلوم الشريعة فروعًا وأصولًا.

- ومن الدراسات الأخرى التي عنيت بالإمام الشاطبي: **« الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام »** لعبد **المجيد الصغير**؛ حيث خصص مؤلفه الجزء الثالث من دراسته للحديث عن الإمام الشاطبي، وقد أكد على أن الوعي بالمقاصد الشرعية كانت بداياته مع الإمام الجويني، كما أن الوعي بالمقاصد كان متوازيًا بالمغرب والمشرق، وذلك استجابة لظروف العصر واستصلاحًا لمساره الذي كان يندفع نحو الهاوية. واعتبر أن محاولة الإمام الشاطبي في المقاصد وما صاحب القرن الثامن من اهتمام بالكليات كانت استجابة لما ذهب إليه الجويني من الرجوع إلى المقاصد

الكلية اليقينية والتمسك بها عند فساد الزمان وانحلال السلطتين السياسية والعلمية. كما جعل الشاطبي صاحب مشروع هدفه إعادة تأسيس علم الأصول؛ بسبب أن الفقه والأصول في تلك الفترة أصبح يكرس الجمود والتقليد، واهتم الشاطبي بمجال العمل وبدع السلوك، كما اهتم بمجال الفكر ومناهج التعليم، وطرق التلقين والنقد في المجالين معًا، انصب خاصة على مناهج التفكير وأساليب البرهان والتدليل؛ اعتبارًا منه لخطورتها الكبرى وعمق تأثيرها، سواء في طرق الاستنباط من النصوص أو تقنين السلوك وضبطه، وهذا ما فرض في مثل هذا الطموح النقدي التركيز على القواعد والأسس ومراجعة المفاهيم، وهو ما تزخر به أعمال الشاطبي.

وقد كان الشاطبي منشغلًا بما تركه المتقدمون لاعتنائهم بالتقعيد والتأسيس، وتجنب الاشتغال بما تركه المتأخرون لانشغالهم بالجمع بعيدًا عن الضبط، واعتبر أن الشاطبي فتح الطريق الموصل مباشرة إلى مقاصد الشرع وحكمه، وذلك بفعل تغيير منهجي دقيق. كما أنه عمل على إبراز معقولية الخطاب الشرعي من خلال إثباته كون المقاصد الشرعية مقاصد ضرورية كلية وقطعية مما جعله يعتبر محاولته هذه بمثابة تأسيس لعلم جديد. كما أعتبر أن من أهم ما أشار إليه الشاطبي قطعية الأصول التي اعتبرها الأطروحة الكبرى في علم أصول الفقه، ومن شأن الأخذ بها إحداث تغيير كيفي في علم الأصول، وذلك بوجوب تطهير الأصول من الظنيات والوصول بها إلى شاطئ اليقين والقطع.

كما كانت هناك إشارة من الباحث إلى ما اهتم به الشاطبي في مسألة الأحكام؛ حيث جعل الشاطبي المباح في الخطاب الشرعي مركزيًا، فلاحظ أن الشاطبي انشغل بالحديث عن المباح مباشرة وأولاه عناية خاصة؛ بل جعله قطبًا يتمحور حوله الحديث عن بقية الأحكام الأربعة الأخرى، وأرجع ذلك إلى سببين هما: الأول: أن المباح هو أكثر الأحكام الشرعية حاجة إلى التوضيح لإخراجه من الغموض، سواء في الكتب الأصولية أو تداوله اليومي في الحياة العملية، ومن جهة أخرى فإن الشاطبي اتخذ منه مفهومًا للتأكيد على ضرورة التكيف وحق التقلب في العيش، مما يجعل منه مفهومًا صالحًا أكثر من بقية الأحكام التكليفية للوقوف على بنية الخطاب الشرعي وضوابطه وأوامره وأهدافه العامة.

وينتهي الباحث إلى أن الأصول الفكرية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي تحمل أكثر

من دلالة داخل المعرفة الإسلامية من حيث كونه دليلًا على ذلك التواصل والتكامل بين حاملي العلم في الإسلام، وكونه من الجهة المقابلة دالًّا على خصوصية الشروط الموضوعية التي تساهم في تحويل التراكم المعرفي إلى تغير كيفي؛ فقد مثلت ظروف القرن الثامن الهجري عامة وظروف الأندلس وغرناطة خاصة، عاملًا أساسيًّا دفعت بالشاطبي - وتحت الرغبة الملحة في الإنقاذ - إلى التعجيل بمراجعة العلم الشرعي وتطهيره مما ليس من صلبه ولا هو قطعي يقيني فيه. وقد وجد الشاطبي في أعمال الجويني والغزالي الأطروحة المناسبة والرؤية التي تبشر بإمكانية إعادة التأسيس لمقاصد الشريعة في إطار علم أصول الفقه والتي ظهرت في كتاب الموافقات.

والحقيقة أن إشارات هذا الكتاب من خلال مناقشات مؤلفه الشيقة وتحليلاته - وإن كنا نتحفظ من بعض الأفكار الواردة فيها - لها أهمية بالغة تعكس الخلفيات وراء تميز أعمال الشاطبي في مجال أصول الفقه، كما تعكس بصورة واضحة تاريخ الأفكار وطرق انتقالها من جيل إلى آخر، إلا أن ما بيّنه المؤلف هنا في دراسته عبارة عن قراءة في نشأة الفكر الأصولي، كما يحمل الكتاب نفسه هذا العنوان ومراحل تطوره ونضجه، كما يعكس جانب أسباب التأليف ودوافعه، وعلاقة فكر الشاطبي بمختلف الأئمة الذين سبقوه، وكيفية استفادته من تراثهم الأصولي، مع تحليل لأهم أطروحات الشاطبي الكبرى، وهذا في إطار تاريخي يغلب عليه طابع العرض والتحليل والربط، ولكن من غير عرض للإطار النظري الأصولي وتطبيقاته عند الشاطبي، مما يجعل الكتاب أقرب منه إلى كتب تاريخ التشريع الإسلامي من كتب الأصول، وعلى الرغم من ذلك فلا شك أن للكتاب أهميته في بابه، وأن الباحث سوف يستفيد من مختلف التحليلات والمناقشات التي أبداها الكاتب في بحثه، والتي لا شك أنها تعينه في مسيرته البحثية.

وهكذا فإن الناظر في هذه الدراسات التي اهتمت ببحث آراء الإمام الشاطبي ومناهج البحث عنده، قد تركزت على نقطتين أساسيتين هما: فكرة المقاصد الشرعية، وفكرة الاستقراء، وعلى أهميتهما فإنهما لا يمثلان فكر الإمام الشاطبي ومنهجه الأصولي؛ فالشاطبي له آراء أصولية أخرى غير فكرة المقاصد، ومناهج بحثية أخرى غير فكرة الاستقراء، سيعمل الباحث على توضيحها وتجليتها.

وفي الأخير لا يسع الباحث إلا أن يقول: إنه على الرغم من القيمة العلمية للدراسات

والبحوث التي اهتمت بالشاطبي فكرًا ومنهجًا، إلا أنها تبقى دراسات محصورة في جانب معين ومحدود من فكر الشاطبي ومنهجه، وهذا له أهميته في إبراز مختلف تلك الجوانب، ولكن في نظري أن هذا يؤثر على إدراك التكامل المعرفي والمنهجي عند الإمام الشاطبي بصورة أوضح؛ إذ الإبداع الذي أحدثه الشاطبي في جانب العلوم، والمنهج الذي سلكه فيه تنتظمه شبكة واحدة، وتعبر عن نسق معرفي ومنهجي واحد، ينبع من نزعة عقلية واحدة، تجمع بين رؤية منهجية في البحث، وتصور متميز في الفكر الأصولي.

والحقيقة أنه لا يمكن إدراك طبيعة المنظور الأصولي عند الإمام الشاطبي، وما تميز به عن غيره من العلماء في الفترة التي عاشها فكرًا ومنهجًا، بالتركيز على جزئية محددة من معارفه أو أداة معينة من منهجه، ولكن ينبغي استحضار مجموع تلك المعارف، ومجموع تلك الأساليب والمناهج لتكون الصورة واضحة المعالم، خاصة إذا كان المراد هو محاولة الكشف عن جوانب الإبداع والتجديد عند الرجل.

وعلى الرغم مما سبق ذكره فإن الباحث لا ينكر أهمية المباحث التي اشتملت عليها هذه الدراسات والتي تناولت بعض ما يتعلق بالفكر الأصولي عند الإمام الشاطبي، ولا شك أن الباحث سوف يستفيد منها وتكون له معالم هادية تغذي بحثه وتعينه على استكمال بعض النقائص التي فيها، والله تعالى ولي التوفيق.

أما هذه الدراسة فتتعرض لمعالجة ثلاثة جوانب أساسية، الجانب الأول: هو المبادئ الأساسية الضابطة للمنظور الأصولي عند الشاطبي، وهذه المبادئ هي التي تتحكم في طريقة تفكيره، وتحدد الإطار العام لرؤية الشاطبي لهذا العلم. **والجانب الثاني**: يتمثل في الجانب المنهجي للبحث الأصولي عند الإمام الشاطبي، والذي يتضمن مختلف الأدوات المنهجية النقلية والعقلية التي جعلها الشاطبي مستندًا ومتكأً في إنتاج مختلف الآراء الأصولية التي تميز بها في مختلف الأبواب والمسائل. **أما الجانب الثالث**: فهو يمثل مضمون المادة الأصولية التي فصل الشاطبي القول فيها عرضًا وتحليلًا ومناقشة، مبديًا آراءه الأصولية ومذهبه المعزَّز بمختلف الأدلة النقلية والعقلية.

كما ينبغي التنبيه إلى أن هذا البحث لا يتعلق فقط بمعالجة مضمون المادة

الأصولية التي يحتويها كتاب الموافقات وما أحدثه الشاطبي من ملامح التجديد كما قد يتبادر إلى الذهن، ولكن هناك مناحي أخرى، وجوانب متعددة يسعى البحث لمعالجتها وبيانها، مثل التجديد في منهجية البحث الأصولي عند الشاطبي إجمالًا، أو بأسلوب معالجته لبعض الأفكار والمسائل العلمية على وجه التفصيل، سواء كان ذلك في طبيعة الاستدلالات التي يستدل بها أو في أسلوب عرض الفكرة التي هي موضع بحث ونقاش، أو في طبيعة النتائج المتوصل إليها، كما قد يتعلق التجديد بطريقة تدوين المفردات الأصولية وكيفية ترتيبها وتنسيقها وتقسيمها وعرضها.

والباحث يستحضر هذه النظرة الكلية لمفهوم التجديد في جميع المناحي المتعلقة بالفكر الأصولي عند الشاطبي منهجًا ومضمونًا، ولا يزعم الباحث أنه تعرض لكل ما له علاقة بالتجديد الأصولي عند الشاطبي إلا أنه حاول لمس أكثرها، والإشارة إلى أغلبها؛ ليكون ذلك بابًا مفتوحًا، وطريقًا ممهدًا لتطوير البحث في مثل هذه المسائل، وتعميق النظر فيها، وتفصيل البحث فيها، وتمحيص التحقيق فيها.

ونسأل اللَّه تعالى أن يكتب لنا أجر طرق هذه الأبواب، وإن لم نوفق في فتح جميعها، كما نسأله تعالى أن يوفق غيرنا لفتح هذه الأبواب التي استعصت علينا ممن رزقهم اللَّه تعالى علمًا نافعًا وقلبًا نقيًّا صافيًا وبصيرة نافذة، فإن للمعاصي حجبًا وسحبًا وموانع تحجب قلب صاحبها عن النظرة الكاملة الواضحة الواعية، وليس هناك عمل لابن آدم يوصف بالكمال، وإنما يوصف بالسبق فيكون له فضل السبق لا فضل الكمال، فقلما هناك بحث تستكمل جوانبه، بحيث يكون موصوفًا بالتمام والكمال؛ بل ما يكاد أن ينتهي الواحد من عمل إلا ويتمنى أن يعاود النظر فيما كتب لاتمام نقص أو تفصيله، أو حذف شيء أو تعديله، أو ترتيب شيء أو تغييره؛ ليكون أقرب إلى الكمال وأرجى للقبول، ولهذا لا نجد لاحقًا إلا ويستدرك على سابق، وقلما ينجو سابق من انتقاد لاحق أو تعقبه، وفي ذلك مقصد شرعي في تدوين العلوم والفنون شاهدة على قصور العلم الإنساني وكمال علم اللَّه العليم الحكيم.

هيكل البحث:

قسمت هذه الدراسة إلى أربعة أقسام، **القسم الأول**: القسم التمهيدي، **والقسم**

الثاني: قسم المقدمات والمبادئ التنظيرية، **والقسم الثالث**: قسم الأدوات المنهجية، **والقسم الرابع**: قسم المضامين الأصولية.

فالقسم الأول: يمثل الفصل التمهيدي، ويشتمل على مقدمة البحث، وأهم مصطلحات البحث، وترجمة الإمام الشاطبي.

والقسم الثاني: يشتمل على أهم مبادئ التنظير الأصولي عند الشاطبي، ويشتمل على بحث بعض المبادئ التي تتعلق بقطعية القواعد الأصولية، وموقفه من الفلسفة والمنطق، وهذه المبادئ في حقيقتها هي التي حددت إطار كتاب الموافقات، كما تعرض هذا القسم أيضًا إلى بحث فكرة المقاصد الشرعية، وفكرة المصالح والمفاسد.

والقسم الثالث: يتضمن أبرز الأدوات المنهجية التي وظَّفها الشاطبي، ويتضمن فصلين أساسيين وهما: **الأول**: أدوات النظر العقلي واللغوي. **والثاني**: ويتضمن مختلف القواعد المنهجية وأساليب البحث والتدليل الأصولي عند الشاطبي.

أما القسم الرابع والأخير فيمثل خلاصة آراء الشاطبي في مختلف الموضوعات الأصولية، مثل مباحث الأحكام ومباحث الأدلة ومباحث الاجتهاد.

فهيكل البحث إجمالًا: مقدمة، ومبادئ تنظيرية، وأدوات منهجية، ومضامين أصولية.

***

فصل تمهيدي

التعريف بأهم مصطلحات البحث
ومصنف كتاب الموافقات

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

التعريف بأهم مصطلحات البحث

لا شك أن للمصطلحات العلمية أهمية بالغة في تحديد كثير من المعاني والدلالات في أي بحث علمي، كما لا ينكر أهميتها كذلك في تحديد كثير من المقاصد والغايات والأهداف التي يريد الباحث الإشارة إليها، أو التركيز عليها، وتلك المصطلحات تختلف دلالة معانيها حسب المجال المعرفي الذي يراد بحثها فيه.

وهذا البحث كغيره من البحوث لا يخلو من بعض المصطلحات المهمة التي استعملت ووردت في مواطن مختلفة من مباحث هذه الدراسة، ونظرًا لأهميتها خصصنا لها هذا الجزء للتعريف ببعضها، مشيرين بذلك إلى معانيها وأهم دلالاتها اللغوية والاصطلاحية، والمعنى المراد تداوله في هذا البحث، وفضلًا عن هذه المصطلحات، فهناك مصطلحات أخرى ذكرت في ثنايا هذه الرسالة أشرنا إلى أهم معانيها في مواضعها من هذا البحث.

المقاصد:

تعتبر المقاصد أهم جديد أضافه الشاطبي إلى مباحث الأصول، وذلك بجعله قسمًا مهمًّا ومتميزًا ضمن مباحث علم أصول الفقه؛ ففضلًا عن مباحث الأحكام ومباحث الأدلة ومباحث الاجتهاد، يضاف إليها أيضًا مباحث مقاصد الشريعة بوصفها قسمًا مستقلًّا ومهمًّا ضمن المباحث الأصولية.

تعريف المقاصد لغة:

وهي لغة جمع مقصد، وهي مشتقة من قصد، وهي مكونة من ثلاثة حروف، وهي القاف والصاد والدال، وهي أصول ثلاثة يدل أحدها على إتيان شيء وأَمِّه.[1] تقول:

(١) انظر: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، معجم مقاييس اللغة، بيروت، =

قصد يقصد قصدًا فهو قاصد، ومعنى القصد استقامة الطريق والاعتماد والأَمّ[١].

كما يأتي القصد بمعانٍ أخرى منها: الوسط بين الإسراف والتقتير، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ﴾ [لقمان: ١٩]، كما يأتي أيضًا بمعنى العدل، ومنه قول الشاعر:

علـى الحَكَـم المأْتي يومًا إذا قَضَـى   قَضِيَّتَـه أن لا يجـورَ ويقْصِـدُ[٢]

- وذكر طه عبد الرحمن: بأن لفظ المقصد لفظ مشترك بين معانٍ ثلاثة، وهي:

الأول: يستعمل الفعل قصد بمعنى هو ضد الفعل لغا يلغو؛ لما كان اللغو الخلو عن الفائدة، أو صرف الدلالة، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، هو حصول الفائدة، أو عقد الدلالة، واختص بهذ المعنى باسم المقصود، فيقال: المقصود بالكلام ويراد به مدلول الكلام، وقد يجمع على مقصودات (...)، والمقصد بمعنى المقصود هو المضمون الدلالي[٣].

الثاني: يستعمل الفعل قصد أيضًا بمعنى هو ضد الفعل سها يسهو؛ لما كان السهو هو فقد التوجه، أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون على خلاف ذلك، هو حصول التوجه والخروج من النسيان، واختص المقصد بهذا المعنى باسم القصد، وقد يجمع على قصود، أو قل بإيجاز: إن المقصد بمعنى القصد، وهو المضمون الشعوري أو الإرادي[٤].

الثالث: يستعمل الفعل قصد كذلك بمعنى هو ضد الفعل لها يلهو؛ لما كان اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث المشروع، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع، واختص المقصد بهذا المعنى باسم الحكم، ونحتفظ بلفظ مقاصد بصيغة الجمع؛ لإفادة هذا المدلول الثالث، أو قل بإيجاز: إن المقصد بهذا المعنى هو المضمون القيمي[٥].

= دار الفكر (ط١)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، (ص٨٩١). انظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، بدون دار نشر، ط٣، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م)، (٢/ ٥٢٤، ٥٢٥).

(١) انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، بيروت، دار الفكر، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، (١/ ٣٧٢).

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (٣/ ٣٥٣ - ٣٥٦). انظر لمعانٍ أخرى في القصد: المرجع السابق، (٣/ ٣٥٣ - ٣٥٦).

(٣) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، (١٩٩٤م)، (ص ٩٨).

(٤) المرجع السابق (ص ٩٨).

(٥) المرجع السابق (ص٩٨).

ويكون بذلك معنى الفعل قصد يأتي بعبارة المقصود أو القصد أو المقصد، ويراد بالأول حصول الفائدة، وبالثاني حصول النية والتوجه والخروج من النسيان، وبالثالث تحصيل الغرض الصحيح.

تعريف المقاصد اصطلاحًا:

لا شك أن المعاني الاصطلاحية للمقاصد تقوم على معانيها اللغوية وتتأسس عليها، وأقرب المعاني اللغوية التي يقوم عليها المعنى الاصطلاحي للمقاصد هي معاني التوجه والأَمِّ. وإذا حاولنا تصفح كتب المتقدمين، واستقراء ما كتبوه في معاني المقاصد الاصطلاحية، نجدها خالية من وضع تعريف اصطلاحي يوضح معنى المقاصد المراد بحثها في علم أصول الفقه بما فيهم العلماء الذين تعرضوا لبحث المقاصد الشرعية أمثال الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام والقرافي وغيرهم؛ حيث لم يهتموا بوضع تعريف اصطلاحي يضبط معنى المقاصد ويعطي لها مضمونًا أصوليًّا محددًا.

وعدم الاهتمام بوضع تعريف اصطلاحي استمر إلى زمن الشاطبي الذي أغفل هو بدوره الاهتمام بهذا الجانب على الرغم من أنه يعد أول من أفرد المقاصد الشرعية ببحث مستقل ضمن مباحث علم الأصول، كما يعد أول من اهتم بالمقاصد الشرعية اهتمامًا بالغًا ومتميزًا مقارنة مع من سبقوه، ولكنه مع هذا السبق تغافل عن وضع حدٍّ أصولي لهذا العلم الذي بدأ بتطوير البحث فيه وتوسيعه ووضع معالمه، والذي يعد الخاصية التي ميزت كتاب الموافقات عن باقي الكتب الأصولية.

وهذا الإهمال والتجاوز لمعنى المقاصد الشرعية يرجع بالنسبة للمتقدمين إلى أن مبحث المقاصد الشرعية وإن كان مهمًّا ومستحضرًا عند علماء الأصول إلا أنه لم يكن مبحثًا مفردًا ومستقلًّا ضمن مباحث علم أصول الفقه، شأنه شأن باقي المفردات الأصولية الأخرى، مثل مباحث الأوامر والنواهي، ومباحث العموم والخصوص وغيرها، وإنما كانت مقاصد الشريعة تبحث تباعًا ضمن غيرها من المباحث الأصولية لاسيما عند تحدث العلماء عن العلة في القياس الأصولي وتعرضهم لمبحث المناسبة[1].

---

(١) لبعض تفاصيل عن فكرة المقاصد عند الأصوليين انظر: ولي الدين أبو زرعة أحمد العراقي، الغيث الهامع شرح=

أما الشاطبي فعلى الرغم من إفراده الجزء الثاني من كتابه للحديث عن المقاصد الشرعية إلا أنه اهتم ببحث مضامين مقاصد الشريعة دون التوقف عند معانيها اللغوية أو التعرض لدلالاتها الاصطلاحية، والحقيقة أن هذا ليس غريبًا لمن عرف منهج الشاطبي في التأليف وطريقة بحثه لمسائل علم الأصول؛ حيث إن تجاوز المعاني اللغوية والدلالات الاصطلاحية سمة بارزة في التدوين الأصولي عند الإمام الشاطبي، فهذا التغافل عن التعريف والحدِّ ليس خاصًّا فقط بمقاصد الشريعة، ولكن تجد هذا الإهمال المتعلق بالحدود والتعريفات مطَّردًا في كثير من الموضوعات الأصولية.

ولهذا فمن أراد التعرف على تعريفات الشاطبي للمفردات الأصولية فعليه أن يفتش عنها تفتيشًا، ويقتنصها اقتناصًا، ويستخلصها من بطون المناقشات وينتشلها من ثنايا استدلالاته وتحليلاته واستطراداته، وهذا الأسلوب الذي تميز به الشاطبي في الحقيقة ناتج عن موقفه الناقد والرافض لنظرية الحدِّ عند المناطقة، كما سيتبين في هذا البحث لاحقًا.

فالشاطبي لم يرتض طريقة المناطقة في وضع التعاريف، ولم يتقيد بمعالجاتهم للحدود، ومن جهة أخرى فإنه لم يقصد من وضع كتابه الموافقات ليكون في متناول المبتدئين من طلبة العلم ليضع لهم التعاريف والمعاني، وإنما وضعه لمن كان « ريَّان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها »[1]. والذي يتتبع موضوعات الموافقات ومباحثه ومسائله يدرك أن مقصد الشاطبي من التصنيف ليس هو تناول كل المفردات الأصولية ومعالجة جميع مباحثها بدأً بالتعريف وانتهاءً بآخر مبحث فيه، وإنما كان همّه الأكبر هو التركيز على أمهات مباحث الأصول ورؤوس مسائلها، وهذا طبعًا يقتضي تجاوز بعض المباحث المتعلقة بها، مثل التعاريف والحدود.

ومن التعريفات التي وصلتنا من العلماء الذين اشتغلوا بمقاصد الشريعة تعريف محمد

= جمع الجوامع، تحقيق مكتب قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، القاهرة، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، (٣/ ٧١٣ - ٧١٦). الإيجي. عضد الدين. شرح العضد على مختصر المنتهى، تحقيق: فادي نصيف، طارق يحيى (بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص٣٢٠). السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، عالم الكتب، (ط١)، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، (٤/ ٣٣٠).

(١) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات (١/ ٨٦).

الطاهر ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة، وتعريف علال الفاسي في كتابه مقاصد الشريعة ومكارمها.

أما محمد الطاهر ابن عاشور فقد عرف المقاصد بتعريفين مختلفين تبعًا للتقسيم الذي أجراه على المقاصد الشرعية؛ حيث قسمها إلى قسمين: مقاصد عامة ومقاصد خاصة.

- **أما المقاصد العامة**: فعرفها بقوله: « مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة »[1].

أما المقاصد الخاصة: فيعرفها بأنها « الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة؛ كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسّس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالًا عن غفلة، أو عن استزلال هوًى، ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح و، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق »[2].

أما تعريف علال الفاسي فقد كان تعريفًا عامًّا جامعًا للمقاصد العامة والخاصة ولم يعين واحدة منهما بالتخصيص دون الأخرى، وتعريف المقاصد هو أول شيء استهل به علال الفاسي كتابه المسمى بمقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، حيث قال: « المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها »[3]. وهذه التعاريف يدور مجملها حول المعاني والحكم والغايات الملحوظة في الشريعة جملة وتفصيلًا.

القطع:

تعتبر فكرة القطع أحد أهم الاصطلاحات المهمة التي تداولت في كتاب الموافقات،

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ١٧١).

(٢) المرجع السابق (ص ٣٠١).

(٣) الفاسي، علال، مقاصد الشريعة ومكارمها، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (ط٥)، (١٩٩٣م)، (ص٧).

كما يعتبر أول فكرة نظّر إليها الإمام الشاطبي ودافع عنها، محاولًا بذلك تثبيت أصولها في البحث الأصولي لتصبح قضية مسلم بها في الفكر الأصولي، والقطع بوصفه مصطلحًا علميًّا له علاقة شديدة الصلة بالقواعد الأصولية التي حاول الشاطبي إضفاء معاني القطع عليها، وتأسيس علم معياري قطعي بناء على معانيها، وقطعية القواعد الأصولية أول مسألة بدأ بها الشاطبي كتابه الموافقات، واستهل بها مشروعه العلمي، كما تعتبر أهم أطروحة أراد بها الشاطبي تغيير مجرى البحث الأصولي.

تعريف القطع لغة:

القطع: هو إبانة بعض أجزاء الجرم من بعض فصلًا[١]، وهو في الأصل الفصل بين المتركبين، ثم يستعار في مواضع تدل عليها القرينة[٢]، فيكون معنى القطع هو إبانة شيء عن شيء آخر وفصله عنه، وهذه دلالة حسية للقطع.

ولهذا عرفه الكفوي بأنه: « فصل جسم بنفوذ جسم آخر فيه فيحتاج إلى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ »[٣].

وقال التهانوي: « القطع فصل الجسم بنفوذ جسم آخر فيه »[٤].

وهو مصدر قطعت الحبل قطعا فانقطع. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَقَطَّعْنَـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أُمَمًا ﴾ [الأعراف: ١٦٨] أي فرقناهم فرقًا[٥]. والمقطع: بالكسر ما يقطع به الشيء[٦]. وهي الآلة النافذة التي تعمل عمل القطع والفصل لجسم عن آخر، فتبينه وتفصله عنه، وبذلك فإن القطع يصدق على الشق بفصل جسم عن آخر بآلة، إلا أن القطع يصدق كذلك على المواد المائعة، تقول قطع الماء بالسباحة أي عبره[٧]. وبناء على ذلك فإن القطع قد يأتي بمعنى حسي تدركه الحواس، كما يأتي أيضًا بمعنى معنوي

---

(١) ابن منظور، لسان العرب (٨/ ٢٧٦).

(٢) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص٥٠٢).

(٣) الكفوي، أبو البقاء الحسيني، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط ٢)، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، (ص ١٠٦).

(٤) التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، تحقيق: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، (ط١)، (١٩٩٦م)، (٢/ ١٣٣٢).

(٥) ابن منظور، لسان العرب (٨/ ٢٧٦).

(٦) المرجع السابق (٨/ ٢٧٦).

(٧) انظر: الأصفهاني، الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن، بيروت، دار الفكر، دت، (ص٤٢٣).

يدركه العقل. يقول الراغب: «القطع فصل الشيء مدركًا بالبصر كالأجسام، أو مدركًا بالبصيرة كالأشياء المعقولة»[١].

تعريف القطع اصطلاحًا:

الدلالة الاصطلاحية للقطع دلالة معنوية بخلاف الدلالة اللغوية له التي تأتي بمعانٍ حسية كما رأينا، فعند القراء القطع عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمنًا يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة لا بنية الإعراض، ويجيء في لفظ الوقف[٢]. أما عند أهل المعاني فالقطع: هو الفصل لكون عطف الجملة الثانية على الأولى موهمًا لعطفها على غيرها مما يؤدي إلى فساد المعنى، وإنما سمي قطعًا لأن الجملتين كانتا متصلتين لوجود التناسب والجامع فقطعهما لمانع، فالفصل فيه كأنه قطع متصل[٣]. كما يأتي القطع في الكلام فتقول الكلام، مقطوع عما قبله لفظًا ومعنى[٤].

- **وقد جاءت معاني القطع في القرآن الكريم على أحد عشر وجهًا، ذكرها ابن الجوزي[٥]، وهي:**

الأول: الفصل والإبانة، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ ﴾ [الأعراف: ١٢٤].

الثاني: الجرح والخدش، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ﴾ [يوسف: ٣١].

الثالث: إخافة السبيل، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ ﴾ [العنكبوت: ٢٩].

الرابع: قطع الرحم والقرابة، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ ﴾ [البقرة: ٢٧].

الخامس: التفرق في الدين، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَتَقَطَّعُوٓاْ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ ﴾ [الأنبياء: ٩٣]، أراد تفرقوا في الأديان.

---

(١) المرجع السابق (ص٤٢٣).

(٢) التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون (٢/ ١٣٣٢).

(٣) المرجع السابق (٢/ ١٣٣٣).

(٤) الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية (ص١٠٦).

(٥) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص٥٠٢، ٥٠٣).

السادس: الشديد، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا ﴾ [الأعراف:١٦٨].

السابع: الاستئصال، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ [الأنعام: ٤٥]، وقوله: ﴿ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ ﴾ [الحجر: ٦٦].

الثامن: التخريب، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ ﴾ [الرعد: ٣١].

التاسع: الإبرام، ومنه قوله تعالى: ﴿ مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴾ [النمل: ٣٢].

العاشر: الإعداد، ومنه قوله تعالى: ﴿ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ ﴾ [الحج: ١٩].

الحادي عشر: القتل، ومنه قوله تعالى: ﴿ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [آل عمران: ١٢٧]، أي ليقتل طائفة منهم[1]. هذه هي أهم معاني القطع التي وردت في القرآن الكريم، وتداولها أهل التفسير.

أما صور القطع التي تداولها أهل العلم بمعانٍ مختلفة، فأهمها ما يلي:

بعض صور القطع:

القطع الشرعي: وهذا النوع من القطع يتعلق بالشرعيات، بمختلف صوره وأشكاله، وعادة ما يطلق هذا القطع على الحكم الشرعي.

القطع العقلي: وهو ما يتعلق بالقضايا العقلية والبديهية، مثل القطع بكون الجزء أقل من الكل، ونحو ذلك.

القطع العادي: وهو القطع الحاصل في العوائد مثل القطع بإحراق النار، وطلوع الشمس من مشرقها، وقطع السكين الحاد، ونحو ذلك[2].

قطع الصورة أو القطع الصوري: وهو عبارة عن اليقين الحاصل من صحة الاستدلال الناتجة عن استخدام آليات مضبوطة تمام الضبط في الانتقال من المقدمات إلى النتيجة[3].

---

(١) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص ٥٠٢، ٥٠٣).

(٢) انظر: الصلاحات، سامي، خصائص النص القطعي عند الأصوليين، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد الثالث والعشرون، شتاء (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص ٥١، ٥٢).

(٣) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (ص ١١٥).

قطع المضمون أو القطع المضموني: وهو عبارة عن اليقين الحاصل في مضامين القضايا الداخلة في الاستدلال، حتى ولو وقع التوسل فيه بآليات انتقالية غير مضبوطة تمام الضبط[1].

وكان الشاطبي يريد بالقطع المعنى الثاني لا الأول، بمعنى اليقين الذي يحصل من القضايا الكلية التي تستفاد بطريق الاستقراء من أدلة الشريعة، وتتصف بالاطراد والثبات والحاكمية، وهذا ما جعل الشاطبي يستعمل الآليات الاستدلالية المتداولة والمنقولة عن غيره من علماء الأصول[2].

القطع الطريقي: وهو القطع الذي يكشف عن الواقع في نظر القاطع، ولا يمتُّ بسبب إلى ما تعلق به الحكم من قريب أو بعيد، كأن يثبت الحكم الشرعي للفعل بعنوانه الأول مجردًا من كل قيد، مثل الخمر حرام؛ فالحكم هنا لازم لاسم الخمر وعنوانه بما هو وتابع له بلا قيد أو شرط[3].

القطع الموضوعي: وهو القطع الذي يناط الحكم فيه بعلم المكلف، كموضوع واقعي له بالكامل بحيث يدور مداره وجودًا وعدمًا، دون أن تكون للواقع أية صلة في ذلك، وهذا القطع الموضوعي لا يخلو من أحد الأمرين: **الأول**: أن يناط الحكم بالواقع والعلم به معًا: فيوجد بوجودهما، وينتفي بانتفاء أحدهما، مثل قول القائل: كل خمر علمت بحقيقته فهو حرام، فإذا شرب المكلف مائعًا يقطع بأنه خمر، ثم تبين له أنه خلٌّ، فلا شيء عليه شرعًا. **والثاني**: أن يناط الحكم بالعلم به فقط، ولا صلة له بالواقع: بحيث يوجد بوجوده، وينتفي بانتفائه، مثاله قول القائل: كل مائع قطعت بكونه خمرًا، فهو حرام، فإذا عصى المخاطب، وشرب مائعًا يقطع بكونه خمرًا، استحق اللوم والعقاب، حتى لو تبين بعد ذلك أن ما شربه كان خلًّا لا خمرًا، وإنما استحق اللوم والعقاب؛ لأن القطع هنا قد أخذ موضوعًا كاملًا بما هو في نفسه لا بما هو كاشف عن الواقع كي يسأل عنه[4].

---

(١) المرجع السابق (ص ١١٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص ١١٦).

(٣) سانو، قطب مصطفى، معجم المصطلحات الأصولية، دمشق، دار الفكر، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص ٣٢٥).

(٤) المرجع السابق (ص ٣٢٥).

القطع الذاتي: ويمثل الأسس التشريعية التي يقوم عليها النظام التشريعي الإسلامي والتي لا يمكنها أن تتغير أو تتكيف مع التغيرات الزمانية والمكانية[١].

القطع التقريري: هو القطع التي تشكله المحددات الحالية والمقامية من أجل الحفاظ على بنية التشريع العامة، مثل اعتبار التواتر مفيدًا للقطع علمًا أن آحاده ظنية، واعتبار الإجماع مفيدًا للقطع علمًا أن سنده قد يكون ظنيًّا أو قطعيًّا[٢].

- أما عند الأصوليين فإن القطع قد يتعلق بالدليل، وقد يتعلق بالدلالة:

أما ما يتعلق بالدليل فجانب القطع فيه فكأن تقول: هذا دليل قطعي، بمعنى الجزم بصحة نسبته إلى مصدره على وجه اليقين والجزم، أو تقول: هذا دليل ظني، بمعنى أنك لا تجزم بنسبته إلى مصدره على وجه اليقين والجزم. وبناء على ذلك فإن معنى القطع في الدليل قد يأتي بمعنيين: **الأول**: نفي الاحتمال أصلًا. **والثاني**: نفي الاحتمال الناشئ عن دليل[٣]. **فالأول**: وهو نفي الاحتمال أصلاً أو ما يقطع الاحتمال كالمتواتر، وهو الذي يوجب علم اليقين؛ لأن اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الأمر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلًا، بمعنى أن العقل يحكم حكمًا قطعيًّا بأنهم لم يتواطئوا على الكذب، وأن ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الأمر غير محتمل للنقيض[٤]. **وأما الثاني**: فهو ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالخبر المشهور[٥]. وهو الذي يوجب علم طمأنينة، وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينًا، ولكن عند التحقيق هو ليس بيقين؛ لأن الطمأنينية زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته، فإن كان المدرك يقينًا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله، كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعدما يشاهدها، كما قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]. وإن كان المدرك ظنيًّا فاطمئنانها رجحان جانب

(١) صوالحي، يونس، إشكالية اليقين في الفكر الأصولي، مجلة التجديد، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، السنة الثامنة، يناير (٢٠٠٤م)، محرم (١٤٢٥هـ)، العدد الخامس عشر، (ص ٨٢).

(٢) المرجع السابق (ص ٨٢).

(٣) التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون (٢/ ١٣٣٣).

(٤) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، دت، (٢/ ٣).

(٥) انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون (٢/ ١٣٣٣).

الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين، وهو المراد هنا، وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة[١].

أما ما يتعلق بالجانب الدلالي للنص، فإنه ينظر إليه من حيث دلالته على القطع، فنقول: هذا نص قطعي، بمعنى أن دلالة النص دلالة قطعية يراد منه دلالة ومعنى واحد على وجه الجزم، من غير احتمال معنى آخر ناشئ عن دليل معتبر. يقول ابن الجوزي: « المقطوع به: هو اللفظ الدال على دلالة لا تحتمل التأويل، كقوله تعالى: ﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡۗ تِلۡكَ عَشَرَةٞ كَامِلَةٞۗ ﴾ [البقرة: ١٩٦] »[٢]. ويطلق الأصوليون على هذا النوع من القطع في الدلالات بالمحكم، وهو « اللفظ الدال على المقصود الذي سيق له وهو واضح في معناه لا يقبل تأويلًا وتخصيصًا، وقد اقترن به ما يدل على أنه غير قابل للنسخ »[٣]. كما قد تكون الدلالة في جانب الظن، فنقول: هذا نص ظني، بمعنى أن دلالة النص على المعنى ليست يقينية ومرادة على وجه الجزم واليقين، فلا يقطع بكون المعنى المراد واحدًا. وهو الذي يطلق عليه لفظ الظاهر، وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه، مع تجويز غيره، كسائر النصوص في الفروع[٤].

اليقين:

يعتبر اليقين من أهم المصطلحات التي ترادف معنى القطع الذي سبقت الإشارة إليه، فيعتبران وجهين لعملة واحدة. وفكرة اليقين قضية منهجية قديمة في الفكر الأصولي، كانت بداياتها الأولى على عهد الإمام الجويني وانتهت عند الإمام الشاطبي، وأثيرت من جديد في كتابات محمد الطاهر ابن عاشور[٥].

اليقين لغة:

وهو من مرادفات القطع، فكثيرًا ما يستعمل لفظ اليقين ويراد به معنى القطع،

---

(١) التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه (٢/ ٣).

(٢) ابن الجوزي، أبو محمد يوسف بن عبد الرحمن، الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل الأصولي الفقهي، تحقيق: فهد بن محمد الدمان، الرياض، مكتبة العبيكان، (ط١)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، (ص ٢٠).

(٣) أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، القاهرة، دار الفكر العربي، دت (ص ١١٤).

(٤) ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص ٢٠).

(٥) انظر: يونس، إشكالية اليقين في الفكر الأصولي (ص ٧٧).

ويعرف بأنه العلم الذي لا شك معه[١]. وهو ما حصلت به الثقة وثلج به الصدر من العلم، فكل يقين علم، وليس كل علم يقينًا[٢]. وصاحب اليقين لا يدخل عليه الشك بحال؛ لأن الشك إنما يدخل على ما يمكن دفعه عن النفس ويصح تصوير الأمور فيه على خلافه، واليقين يمنع ذلك؛ لأنه ثبت بطريق برهاني يطابقه الحس بالعلوم الحسية، ويلتزمه العقل بالمعارف العقلية، وهو أبلغ علم مكتسب[٣]، وهذا ما جعل ابن السبكي يعلق على قاعدة « اليقين لا يرفع بالشك » بقوله: « ولا يخفى أنه لا شك مع اليقين، ولكن المراد استصحاب الأصل المتيقن لا يزيله شك طارئ عليه »[٤].

اليقين اصطلاحًا:

يستعمل العلماء اليقين ويريدون به اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا، مطابقًا للواقع غير ممكن الزوال[٥]. كما يعرف أيضًا بأنه الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، فخرج بالقيد الأول وهو الجازم الظن وغلبة الظن؛ لأنه لا جزم فيهما، وخرج بالقيد الثاني ما ليس مطابقًا للواقع، وهو الجهل، وإن كان صاحبه جازمًا، وخرج بالقيد الثالث اعتقاد المقلد فيما كان صوابًا؛ لأن اعتقاده لما لم يكن عن دليل كان عرضة للزوال، فكل ذلك ليس من اليقين في شيء[٦]. وقيل: اليقين عبارة عن العلم المستقر في القلب لثبوته من سبب متعين له بحيث لا يقبل الانهدام، من يقن الماء في الحوض إذا دام واستقر[٧].

وقال التهانوي: « اليقين: بالقاف كالكريم، هو في عرف علماء الرسوم الاعتقاد الجازم المطابق الثابت، أي الذي لا يزول بتشكيك المشكك؛ فبالاعتقاد خرج

---

(١) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، بيروت، دار الكتاب العربي، (ط١)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، (ص ٣٣٢).

(٢) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص ٦٣٤).

(٣) المرجع السابق (ص ٦٣٤).

(٤) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، (ص ١٣).

(٥) الجرجاني، التعريفات (ص ٣٣٢).

(٦) انظر: الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، تحقيق: مصطفى أحمد الزرقا، عبد الفتاح أبو غدة، عبد الستار أبو غدة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (ط١)، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، (ص ٣٥).

(٧) الكفوي، الكليات (ص ٩٨٠).

الشك، وبالجازم خرج الظن، وبالمطابق الجهل الغير المركب، وبالثابت اعتقاد المقلد »[١]. وذكر معاني أخرى منها: أن اليقين: هو عدم احتمال النقيض، أي عدم احتماله لا في نفس الأمر، ولا عند العالم لا في الحال ولا في المآل، وحاصله الجزم المطابق الثابت، فخرج به الشك والظن والوهم والجهل المركب وتقليد المخطئ والمصيب[٢].

وذكر **الكفوي** معنى آخَرَ لليقين وهو: إيقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه بالاستدلال، ولذلك لم يوصف به علم الباري تعالى ولا العلوم الضرورية[٣]. وسبب ذلك أن اليقين يتوصل إليه عن طريق الاستدلال، ويتدرج زوال الشك والشبهة بقوة الاستدلال حتى الارتقاء إلى درجة اليقين، واللَّه تعالى لا يوصف علمه بالكسب والاستدلال، كما أن العلوم الضرورية عارية الاستدلال.

قال الراغب: « اليقين من صفة العلم، فوق المعرفة والدراية وأخواتها، يقال: علم يقين، ولا يقال: معرفة يقين، وهو سكون الفهم مع ثبات الحكم »[٤]. واليقين: أبلغ علم وأوكده لا يكون معه مجال عناد ولا احتمال زوال[٥].

- **وقد جاء معنى اليقين في القرآن الكريم على خمسة أوجه، و هي**:

الأول: التصديق، ومنه قوله تعالى: ﴿ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ [البقرة: ٤].

الثاني: الصدق، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴾ [النمل: ٢٢].

الثالث: المشاهدة، ومنه قوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴾ [التكاثر: ٥ - ٧].

الرابع: الموت، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴾ [الحجر: ٩٩]، وقوله: ﴿ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ ﴾ [المدثر: ٤٧].

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون (٢/ ١٨١٢).
(٢) المرجع السابق (٢/ ١٨١٣).
(٣) الكفوي، الكليات (ص ٩٨٠).
(٤) الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن (ص ٥٧٧).
(٥) الكفوي، الكليات (ص ٩٨٠).

الخامس: العلم المتيقن، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴾ [النساء: ١٥٧][١]. أي ما قتلوه قتلًا تيقنوه بل إنما حكموا تخمينًا ووهمًا[٢].

ومما يستعمله العلماء ويريدون به القطع واليقين، الضروري الجلي؛ حيث يقسم المناطقة العلم الحادث إلى قسمين: نظري وضروري، أما العلم النظري فهو ما يحتاج إلى التأمل بالنظر والاستدلال، وأما الضروري فهو ما يدرك بديهة دون نظر أو تأمل، كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين[٣].

وقد نظم هذا صاحب متن السلم فقال:

والنظـــري مــــا احتـــاج للتأمـــل وعكســـه هـــو الضـــروري الجلـــي

أقسام اليقينيات:

تعرض أصحاب العلوم العقلية إلى ذكر اليقينيات، وجعلوها على ستة أقسام: وهي: الأوليات، وتسمى البديهيات، والمشاهدات الباطنة، والتجربيات، والمتواترات، والحدسيات، والمحسوسات[٤].

---

(١) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص٦٣٥، ٦٣٦).

(٢) الأصفهاني، الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن (ص ٥٧٧).

(٣) الأخضري، شرح الأخضري على السلم في المنطق، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأخيرة (١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م)، (ص٢٥). وانظر: الجرجاني، التعريفات (ص٢٠٠).

(٤) انظر: الكفوي، الكليات (ص ٩٨٠، ٩٨١). وانظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون (٢/ ١٨١٣). وانظر: ابن قاوان، الحسين بن أحمد بن محمد الكيلاني، التحقيقات شرح الورقات، تحقيق: الشريف سعد بن عبد الله بن حسين الشريف، عمان، دار النفائس، (ط١)، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، (ص١٣٢، ١٣٣). وانظر: الرازي. فخر الدين. المحصول في علم أصول الفقه. تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط٢)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، (١/ ٨٤). وفي حصر اليقينيات خلاف أشار إليه التهانوي بقوله: « القضايا التي يحصل منها التصديق اليقيني وهي إما ضرورية أو نظرية، والضرورية ستة على المشهور: الأوليات والفطريات والمشاهدات والحدسيات والمجربات والمتواترات، وقيل: سبع وسابعها الوهميات، ومنهم من حصرها في الأوليات والحسيات وأدرج الفطريات في الأول والبواقي في الثاني، فأراد بالحسيات ما للحس مدخل فيها، ومنهم من ثلث القسمة كصاحب المحصول وصاحب المواقف حصرها في الأوليات والحسيات والوجدانيات وأدرج الفطريات في الأوليات والبواقي في الحسيات، وذهب جماعة إلى أن ما عدا الحسيات والأوليات ليست من الضروريات ». التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون (٢/ ١٨١٣). وانظر: الدمنهوري، أحمد، إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأخيرة (١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م)، (ص ١٨).

وقد جمعها الناظم بقوله:

أجلهـا البرهـان مـا ألـف مـن	مقـدمات باليـقيـن تـقتـرن
مـن أوليـات مشاهـدات	مـجربـات متواتـرات
وحـدسيـات ومحسوسـات	فـتلـك جملـة اليـقينيات

١ - **الأوليات**: وتسمى البديهيات وهو ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه نحو الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء[١]. أو هو ما حكم فيه العقل من غير واسطة تتوقف على تأمل، السماء فوقنا والأرض تحتنا[٢]. وهي قضايا بديهية عقلية يتوصل إليها العقل بمجرد تصور موضوعه.

٢ - **المشاهدات الباطنة**: وهو ما لا يفتقر إلى عقل، كجوع الإنسان وعطشه وألمه، فإن البهائم تدركه[٣]. وتسمى المشاهدات الباطنة بالوجدانيات[٤]. وهذه القضايا لا تفتقر إلى استدلال عقلي للبرهنة عليها؛ بل تدرك بمجرد حدوثها.

٣ - **التجربيات**: أو المجربات، وهو ما يحصل من العادات، كقولنا الرمان يحبس القيء، وقد يعم، كعلم العامة بأن الخمر مسكر، وقد يخص، كعلم الطبيب بإسهال المسهلات[٥]. وهذه العوائد تحدث وتتكرر في حياة الناس حتى تصبح يقينًا لهم، ولكن هذا اليقين هو يقين عادي وليس عقلي، لامكان خرقها وتخلفها.

٤ - **المتواترات**: وهي ما يحصر بنفس الإخبار تواترًا عن طريق حاسة السمع، كالعلم بوجود مكة والمدينة لمن لم يرهما[٦]. ويكون ذلك بنقل خبر عن طريق

---

(١) الأخضري، شرح السلم المنورق (ص ٣٨). وانظر: الكفوي، الكليات (ص ٩٨٠). وانظر: حاشية الصبان على شرح السلم للملوي، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (ط٢)، (١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م)، (ص ١٥٤).

(٢) الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق (ص ١٨).

(٣) الأخضري، شرح السلم المنورق (ص ٣٨). وانظر: الكفوي، الكليات (ص٩٨٠). وانظر: حاشية الصبان على شرح السلم للملوي (ص ١٥٤).

(٤) انظر: الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق (ص ١٨).

(٥) الأخضري، شرح السلم المنورق (ص ٣٨). وانظر: الكفوي، الكليات (ص ٩٨٠). وانظر: الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق (ص ١٨). وانظر: حاشية الصبان على شرح السلم للملوي (ص ١٥٤).

(٦) الأخضري، شرح السلم المنورق (ص ٣٨). وانظر: الكفوي، الكليات (ص٩٨٠). وانظر:=

السمع من جمع لا يصدق العقل تواطأهم على الكذب عادة بسبب اختلاف أوطانهم وألسنتهم، وعادتهم.

٥ - **الحدسيات**: وهي ما يجزم به العقل لترتيب دون ترتيب التجريبيات مع القرائن، كقولنا القمر مستفاد من نور الشمس[١]. أو هي ما حكم بها العقل والحس من غير توقف على تكرر، أو هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب، والحدسيات لا يحتاج العقل في جزم الحكم فيه إلى واسطة بتكرر المشاهدة[٢].

٦ - **المحسوسات**: وهي ما تحصل بالحس الظاهر، وهي الحواس الخمس، كالنار محرقة، والشمس مضيئة[٣]، فهذه قضايا تدرك بالحس مباشرة دون واسطة، يجزم العقل على أساسها بنتيجة يقينية.

الظن:

يعتبر هذا المصطلح من أهم المصطلحات التي لها علاقة بالقطع واليقين، وإن كانت دلالته اللغوية والاصطلاحية لا ترادف معاني القطع واليقين، إلا أنه يبقى من أهم المصطلحات التي تتقاطع معه، وتتداول في سياقه بوصفه أهم ما يقابل معاني القطع واليقين التي هي في الدلالة على المعاني أقل درجة ورتبة في الإدراك العقلي. كما تظهر أهمية الظن في كونه أول مطية للترقي إلى مراتب القطع، وأول سلم يجب ارتقاؤه لرفع الدليل من مرتبة الظنيات إلى مرتبة القطعيات، والظن وإن كانت رتبته أقل من رتبة القطع واليقين، إلا أن الشريعة قائمة على أساسه، ومعظم الأحكام الشرعية مناطة به، وقد أوجبت الشريعة العمل بما هو مظنون، ولهذا فإن دائرة الظن في الشريعة من أوسع الدوائر والمجالات في قضايا الأحكام التشريعية.

= الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق (ص١٨). وانظر: حاشية الصبان على شرح السلم للملوي (ص ١٥٤).

(١) الأخضري، شرح السلم المنورق (ص٣٨). وانظر: الكفوي، الكليات (ص٩٨٠). وانظر: الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق (ص١٨). وانظر: حاشية الصبان على شرح السلم للملوي (ص ١٥٤).

(٢) الجرجاني، التعريفات (ص ١١٢، ١١٣).

(٣) الأخضري، شرح السلم المنورق (ص٣٨). وانظر: الكفوي، الكليات (ص ٩٨٠). وانظر: الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق (ص ١٨). وانظر: حاشية الصبان على شرح السلم للملوي (ص ١٥٤).

الظنّ لغة:

والظن بالفتح وتشديد النون ما يقابل القطع، والشك والظن والوهم بحسب اللغة يكاد لا يفرق بينهما[١]. وهو اسم لما يحصل عن أمارة، ومتى قويت أدّت إلى العلم، ومتى ضعفت جدًّا لم يتجاوز حد التوهم[٢]. والظن في الأصل قوة أحد الشيئين على نقيضه في النفس، والفرق بينه وبين الشك، أن الشك: التردد في أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، والتظني: إعمال الظن، والأصل التظنن، والظنون: قليل الخير، ومظنة الشيء: موضعه ومألفه، والظنة: التهمة[٣].

الظن اصطلاحًا:

يأتي الظن بمعنى الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك. وقيل: الظن: أحد طرفي الشك بصفة الرجحان[٤].

وعند الجويني هو تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر[٥]. والتجويز هو الطرف الراجح من المجوزين بفتح الواو، ويكون الطرف المرجوح المقابل له وهمًا[٦].

وفي مسألة تغليب أحد المجوزين ظاهري التجويز أشار الرازي إلى مسألة دقيقة وهي: « أن التغليب إما أن يكون في المعتقد أو في الاعتقاد، أما الذي يكون في المعتقد فهو أن يكون الشيء ممكن الوجود والعدم، إلا أن أحد الطرفين أولى، كالغيم الرطب، فإن نزول المطر فيه وعدم نزوله ممكنان، لكن النزول أولى، وأما الذي يكون في الاعتقاد فهو أن يحصل اعتقاد الوقوع، واعتقاد اللاوقوع، كل واحد مع تجويز النقيض، لكن اعتقاد الوقوع يكون أظهر عنده من اعتقاد اللّاوقوع، فظهر أن اعتقاد رجحان الوقوع مغاير لاعتقاد رجحان اللاوقوع، فهذا الثاني هو الظن، فإن كان مطابقًا للمظنون كان ظنًّا صادقًا، وإلا كان ظنًّا كاذبًا، وأما الأول: وهو اعتقاد

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون (٢/ ١١٥٣). وانظر: ابن قاوان، التحقيقات شرح الورقات (ص ١٤٣).

(٢) الأصفهاني، الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن (ص ٣٢٧).

(٣) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص ٤٢٤).

(٤) الجرجاني، التعريفات (ص ١٨٧).

(٥) الجويني، الورقات (ص ٣٠).

(٦) انظر: الحطاب، قرة العين بشرح ورقات إمام الحرمين (ص٣٠). وانظر: سانو، معجم المصطلحات الأصولية (ص ٢٧٣). وانظر: حاشية الصبان على شرح السلم للملوي (ص ١٥٤).

رجحان الوقوع، فإن كان مطابقًا للمعتقد كان علمًا أو تقليدًا على التفصيل المتقدم، وإلا كان جهلًا[١]. فالظن إدارك ذهني بعملية ترجيحية لأحد الاحتمالين على الآخر من غير قطع، ويعتبر بذلك مرتبة دون القطع وفوق الشك. ويطلق الظن ويتداول عند أهل العلم بدلالات مختلفة منها: أنه يطلق على الاعتقاد الراجح، والوهم، وما يقابل اليقين، كما قد يطلق بإزاء العلم على كل رأي واعتقاد من غير قاطع وإن جزم به صاحبه، كاعتقاد المقلد والمائل عن الحق لشبهة، وغالب الظن ملحق باليقين، وهو الذي تبنى عليه الأحكام[٢].

- وقد ذكر أهل التفسير أن الظن في القرآن على خمسة أوجه:

الأول: الشك، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [البقرة: ٧٨]، وقوله: ﴿ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا ﴾ [الجاثية: ٣٢].

الثاني: اليقين، ومنه قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ ﴾ [البقرة: ٤٦]، وقوله: ﴿ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله: ﴿ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ ﴾ [ص: ٢٤]، وقوله: ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴾ [الحاقة: ٢٠].

الثالث: التهمة، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴾ [التكوير: ٢٤] أي بمُتَّهم.

الرابع: الحسبان، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَٰكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢٢﴾ وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ ﴾ [فصلت: ٢٢، ٢٣]، وقوله: ﴿ إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴾ [الانشقاق: ١٤]، أي حسب.

الخامس: الكذب، ومنه قوله تعالى: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ [النجم: ٢٨][٣].

الشك:

يعتبر الشك من المصطلحات القريبة من الظن؛ إذ هي في مرتبة دونه، ولا ينكر أهمية معرفة معاني الشك في قضايا التشريع وأصوله.

---

(١) الرازي، المحصول في علم الأصول (١/ ٨٥، ٨٦).

(٢) التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون (٢/ ١١٥٤).

(٣) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص ٤٢٥، ٤٢٦).

الشك لغة:

ذكر الراغب أن الشك مشتق من شككت الشيء بالرمح، أي خرقته، ومنه قول الشاعر:

وشككـــت بالرمـح الأصـم ثيابــه ... ليـس الكريـم علـى القنـا بمحـرم

فكأن الشك الخرق في الشيء، وكونه بحيث لا يجد الرأي مستقرًّا يثبت فيه ويعتمد عليه. كما يصح أن يكون الشك أيضًا مستعار من الشك، وهو لصوق العضد بالجنب، وذلك أن يتلاصق النقيضان فلا مدخل للفهم والرأي لتخلل ما بينهما، ويشهد لهذا قولهم التبس الأمر واختلط وأشكل ونحو ذلك من الاستعارات[١].

الشك اصطلاحًا:

لا يعتبر الشك اعتقادًا لأنه لا حكم فيه، فيكون تصورًا بسيطًا؛ لأنه تجويز أحد الأمرين من غير جزم ويقين[٢]. وهو تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر[٣]. فهو تردد على السواء.

وقال الجرجاني: الشك: هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك. وقيل: الشك: ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما[٤]؛ بل يبقى الذهن مترددًا بين الإثبات والنفي دون ترجيح لأحد الاحتمالين. وهو كما ذكر الراغب اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عند النقيضين أو لعدم الأمارة فيهما[٥]. وقد يكون هذا التردد والشك بين الوجود والعدم كالتردد هل هذا الشيء موجود أم غير موجود؟ كما قد يكون التردد في شيء موجود ويتعلق الشك بجنسه أو أحد أوصافه أو نحو ذلك. وقد اعتبر الراغب أن الشك ضرب من الجهل أو هو أخص منه؛ لأن الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأسًا، فكل شك جهل، وليس كل جهل شكًّا[٦].

---

(١) الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن (ص ٢٧٢).
(٢) ابن قاوان، التحقيقات شرح الورقات (ص ١٤٤).
(٣) الجويني، الورقات (ص ٣٠).
(٤) الجرجاني، التعريفات (ص ١٦٨). وانظر: سانو، معجم المصطلحات الأصولية (ص ٣٥٠).
(٥) الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن (ص ٢٧٢). (٦) المرجع السابق (ص ٢٧٢).

التجديد:

يعتبر التجديد أهم مصطلح نعت به هذا البحث؛ حيث يدرس هذا البحث أهم المعالم التجديدية في أصول الفقه عند الإمام الشاطبي، والتجديد عَلَمٌ يدل على الحيوية والفعالية والاستمرار والصلاحية، وصفة تشعر بالمواكبة لمقتضيات الحياة المعاصرة ومتطلباتها، وما وصف به شيء إلا أعطاه أوصاف المعاصرة والحداثة، وإطلاق التجديد في الشرعيات لا يعد بدعة، ولا هو مخالف للنصوص الشرعية، ومن ظن ذلك فقد وقع في الوهم واللبس، وجانب الصواب ووقع في الشطط، علم بذلك أم جهل؛ بل إن الناظر في حقيقة التجديد يجد أن النصوص الشرعية الصحيحة الصريحة نصت عليه؛ بل وجعلت التجديد في الدين سنة إلهية تأتي على رأس كل مائة سنة، يكرم اللَّه بها تعالى عباده، ويبعث فيهم المعاني الحقيقية للدين التي نسيت أو اندرست أو اهملت، ليعود الدين إلى فعاليته وقيومته وحاكميته، وقد ذكر الحديث النبوي مصطلح التجديد في الدين، والذي بمضمونه يعم علوم الشريعة بأكملها، وليس معنى أن الدين الإسلامي دين إلهي من وضع الخالق ﷻ لا يقبل التجديد؛ بل يقبله ويتطلبه، ولكن لا يفهم من التجديد كل المعاني التي أفرزها الفكر الإنساني، ولا يراد به مختلف النظريات والأطروحات التي تداولها الفكر الغربي وأدبياته، وهذا يؤدي بنا إلى محاولة وضع ضبط لمعنى التجديد المراد في الشرعيات؛ فليس التجديد الذي نريده تجاوز كل ما هو موجود بما فيه من ثوابت ومتغيرات، ومحاولة التخلص منه بسبب ما يفرزه من واقع غير مقبول، أو النظر إليه على أنه عائق لعملية التطور والتقدم، وعدم انسجامه مع متطلبات الحياة المعاصرة، ثم استبداله بشيء جديد مغاير له جملة وتفصيلًا، سواء في الثوابت أو المتغيرات، فإن هذا المعنى الذي قد ينتزع من التجديد لا ينسجم مع مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي؛ بل يعد في نظرنا ضرب من الهوس الفكري.

ومعنى التجديد في الدين أو في أصول الفقه الذي يراد به قريب من المعنى الذي أشار إليه النبي ﷺ بقوله: « **جددوا إيمانكم، قالوا: وكيف نجدد إيماننا يا رسول اللَّه، قال: أكثروا من قول: لا إله إلا اللَّه** »[1]، ذلك أن الإيمان يبلى كما يبلى الثوب، فلا بد من تجديده،

(١) الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب التوبة والإنابة (٤/ ٤٣)، برقم (٨٤٩٣).

ويفهم من الحديث أن لكل تجديد طبيعته، وطريقته التي تتناسب معه؛ فليس المراد بالتجديد في الإيمان هو التخلص منه واستبداله بإيمان جديد مغاير للأول، بتصور جملة من المعتقدات الجديدة التي لا تمتُّ بأي صلة بالمعتقدات السابقة، ولكن له معنى آخر مؤسس على عملية تنشيط المعتقدات السابقة، وإعطاء الحيوية والفعالية لها، ولهذا أشار النبي ﷺ للأداة المساعدة التي تعطي تلك المنشاطات الإيمانية والتي من شأنها تجديد الإيمان، وإعطائه دفعة أخرى في معتقد الإنسان، وإعطائه حيوية وجدة وفعالية. وفي هذه المقدمة نشير إلى أهم معاني التجديد التي نريد بيانها في هذا البحث.

التجديد لغة:

كلمة التجديد ترجع في أصلها إلى كلمة « جدَّ ».

يقول ابن فارس: الجيم والدال أصول ثلاثة: الأول العظمة، والثاني: الحظ، والثالث: القطع[1]. **فالمعنى الأول**: العظمة مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا ﴾ [الجن: ٣] أي: عظمة ربنا، ويقال: غناه[2]، ويقال: جدّ الرجل في عيني أي: عظم. **والمعنى الثاني**: الغنى والحظ، مثل قولك: فلان أجدُّ من فلان وأحظُّ منه بمعنى[3]. تقول: جُدِدت يا فلان، أي: صرت ذا جد، فأنت جديد حظيظ، ومجدود محظوظ، وجدٌّ حظٌّ، وجدِّي حظِّي[4]. والمعنى اللغوي الأول والثاني لهذه الكلمة لا علاقة له بالمعنى المراد الذي نريد الحديث عنه في هذا البحث، ولكن نلاحظ أن **للمعنى الثالث** لهذه الكلمة دلالات ترتبط بالمعاني التي نريد أن نشير إليها في دراستنا؛ حيث إن المعنى الثالث هو القطع، يقال: جددت الشيء جدًّا، وهو مجدود وجديد أي: مقطوع[5]. وتقول العرب: ثوب جديد، وهو معنى مأخوذ من القطع، ذلك أن ناسجه كأنه قطعه الآن، هذا هو الأصل، ثم سمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديدًا، ولذلك

---

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة (١/ ٤٠٦).

(٢) الجوهري، الصحاح (٢/ ٢٤).

(٣) انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة (١/ ٤٠٦، ٤٠٧).

(٤) الجوهري، الصحاح (٢/ ٢٤).

(٥) انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة (١/ ٤٠٧).

سمي الليل والنهار الجديدين والأجدين؛ لأن كل واحد منهما إذا جاء فهو جديد[١]. وسبب ذلك أنهما لا يبليان أبدًا، بسبب تعاقبهما باستمرار دون أن يطرأ عليها أي تغيير. وكأن الثوب بعد القص والقطع والتعديل والتحوير من الأصل الذي كان عليه الثوب أخرج بشكل وصورة لا عهد للشخص بها.

وذكر صاحب الصحاح: ثوب جديد، وهو في معنى مجدود، يراد به حين جدّه الحائك، أي: قطعه. وثياب جدد، مثل سرير وسرر، ويقال لمن لبس الجديد: أبل وأجد، واحمد الكاسي[٢]؛ فالجديد يأتي بمعنى معاكس للبلي، فالثوب يكون جديدًا ثم بتكرر الجديدين عليه يصبح بليًّا، وهذا الشيء البلي قد يعود جديدًا مرة أخرى، وهذا معنى قولهم: تجدّد الشيء أي صار جديدًا، وأجدّه، واستجدّه، وجدّده، إذا صيَّره جديدًا[٣]، أي أن هناك عملية يقوم بها الشخص ليجعل ما هو مألوف أو قديم أو بلي جديدا، وذلك بمحاولة دفع القدم والبلى المحيط بالشيء، وإخراجه في صورة غير مألوفة بعيدة عن القدم والبلى، وهذه العملية هي التي تسمى بالتجديد من الناحية اللغوية.

والمعاني التي ذكرها آنفًا صاحب الصحاح أجدّه واستجدّه وجدّده، بمعنى صيره جديدًا، فكأنه طلب للجدة مرة أخرى. ومنه قوله تعالى: ﴿ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ أي: يستجد بعد الموت[٤]. ومنه يعلم أن العملية التجديدية لا تكون عملية تلقائية تنبع من ذاتها، ولكن لا بد من عامل يتدخل في هذه العملية، وخلو العنصر الدافع الذي يطلب الجدة مرة أخرى، يبقي الشيء قديمًا بليًّا. وهذه العملية التجديدية تتطلب وسائل وآليات تمكن الشخص الذي يتصدر للتجديد من تحقيق مراده؛ بحيث يعطيك الأمر المجدد في صورة لا عهد لك بها، وهنا يأتي المعنى الدقيق الذي أشار إليه ابن منظور وهو قوله في الجديد: ما لا عهد لك به[٥]. فكأن الجديد والتجديد يوصلك إلى

---

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة (١/ ٤٠٩).

(٢) انظر: الجوهري، الصحاح (٢/ ٢٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٦).

(٤) الدامغاني، الحسين بن محمد، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن، بيروت، دار العلم للملايين، (ط٥)، (١٩٨٥م)، (ص١٠٢).

(٥) ابن منظور، لسان العرب (٣/ ١١٢).

صورة لا عهد لك بها من قبل، وذلك من خلال ما أدخله الشخص من جدّة على ذلك الشيء، وما بذله من تعديلات وتحويرات وتصويرات بالاستعانة بجملة من الآليات والوسائل أخرجته في صورة لم تعهدها ذاكرتك، ولم تألفها نفسك، فأطلق عليه لفظ الجديد، فالشيء قد يكون موجودًا في أساسه، ولكنه بلي وصار قديمًا، والتجديد فيه يكون بمحاولة إخراجه مرة أخرى في صورة جديدة بإضفاء معاني الجدة عليه، ودفع أوصاف البلى والقدم عنه، كما أن الجديد قد يكون معدومًا لا وجود له، فيوجده الشخص ويخترعه فيصبح شيئًا موجودًا جديدًا.

المراد بالتجديد في هذا البحث:

لا شك أن المعاني اللغوية للتجديد تعد أهم أساس دلالي لمعنى التجديد المراد تناوله في هذا البحث. وليس قصدنا من الإشارة إلى معنى التجديد في جانبه الاصطلاحي التعريج إلى مختلف الأنظار والرؤى في قضايا التجديد في الفكر الإسلامي، وتناول مختلف الأفكار والتنظيرات التي عالجت موضوع التجديد؛ لأن ذلك قد يؤدي بنا إلى تفصيلات لا تتناسب مع هذا المدخل.

فالتجديد مصطلح له دلالة شاملة تعم وتستغرق كثير من المجالات الفكرية والنفسية والثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، يكشف عن تصور دقيق وكامل، قائم على الإصلاح والتغيير والتطوير والبناء في كثير من المجالات الحيوية، ولكننا لا نتعامل مع مفهوم التجديد في هذا البحث بهذا الشمول، ولكن في إطار العلوم الشرعية عمومًا، وأصول الفقه خصوصًا[1]. حيث إن للتجديد في العلوم الشرعية إطاره الخاص، وضوابطه ومعاييره التي تختلف قليلًا عن مفهوم التجديد عمومًا.

---

(١) لزيادة تفصيل حول معاني التجديد في الفكر الإسلامي انظر: جمال سلطان، تجديد الفكر الإسلامي، الرياض: دار الوطن، (ط١)، (١٤١٢هـ)، (ص١٣). الترابي، حسن، الدين والتجديد، تونس، دار الراية، دت، (ص١٩). إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (ط٢)، (١٩٦٧م)، (ص١٤٢). المودودي، أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ترجمة كاظم سباق، بيروت، دار الفكر، (ط٣)، (١٩٦٨م)، (ص ١٦). عبد الرحمن الحاج إبراهيم، التجديد من النص إلى الخطاب، مجلة التجديد، السنة الثالثة أغسطس (١٩٩٩م/ ربيع الثاني ١٤٢٠هـ)، (العدد السادس)، (ص٩٩). برغوث، عبد العزيز، الرؤية الكونية التوحيدية (كوالالمبور، Aslita Sdn. Bhd (ط١)، (٢٠٠٣ م)، (ص٩٩).

ولعل أقرب مدخل إلى حديثنا عن معاني التجديد هو النص النبوي الذي أشار إلى معنى التجديد؛ حيث أخرج أبو داود في كتاب الفتن والملاحم حديثًا عن تجديد الدين، فعن أبي هريرة ﷺ عن رسول اللَّه ﷺ قال: « **إن اللَّه يبعث لهذه الأمة على رأس كل سنة من يجدد لها دينها** »[1]. والتجديد المراد في هذا الحديث هو إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات[2]. فيكون بذلك معنى التجديد في هذا الإطار هو إحياء الدين بإعادته إلى منابعه الأولى، وإلى ما كان عليه يوم البعثة والنشأة، وتصفيته وتنقيته من كل الشوائب والبدع والأباطيل والشبهات والمحدثات، حتى يصبح نقيًا صافيًا له ضياؤه وفعاليته وحيويته. كما يمكن أن يكون المراد بتجديد الدين هنا أن « يتم بتجديد مناهج فهمه وسبل توقيعه على واقع الناس، بحيث يغدو الوحي قيمًا على الواقع، ويمسي الواقع منفعلًا بتعليمات الوحي والزاماته على سائر المستويات »[3]. وبهذا المعنى تعود الحيوية للدين ويصبح قادرًا على بعث الفعالية من جديد وتسديد الناس في حياتهم العلمية والدينية والعملية. هذا المعنى العام الذي يدور حوله معنى التجديد في الشرعيات عمومًا، أما إذا أردنا أن نضيق مجال البحث الشرعي ونحصره في أصول الشريعة، فإن النظر فيه يكون أكثر دقة ووضوحًا، ويكشف عن طبيعة المعاني التجديدية المراد تناولها في هذا البحث.

أشار سانو قطب إلى التجديد الأصولي مقسمًا دائرته إلى ثلاثة مستويات ودوائر تمثل تجديدًا إجرائيًا وواقعيًا وعمليًا لأصول الفقه، وهي:

الأولى: تجديد تصفية: ونقصد به الاستغناء العلمي عن سائر القواعد والمباحث والموضوعات الصورية التي نبه عليها الإمام الغزالي في مقدمته وتجاوز التعرض لها في مستصفاه، وأورد الإمام الشاطبي سمات وأمارات يمكن الاستفادة منها في تحديد تلك القواعد والمباحث التي يعتبر وضعها في علم الأصول عارية، ومضيعة للجهد،

---

(١) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الفتن والملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة (٧/ ٣٥٥)، رقم (٤٢٨٤).

(٢) العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، تعليق: شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، القاهرة: دار الحديث، (ط١)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، (٧/ ٣٥٨).

(٣) قطب سانو، في مرتكزات تجديد الفكر الأصولي، معهد إسلام المعرفة، مجلة تفكر، المجلد (١، ٢)، العدد (١، ٢)، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص ٩٢).

كما يراد بتجديد التصفية القيام بتصفية الحمولات المثالية لبعض الأدوات الاجتهادية القديمة، كما هو الحال في المعاني المثالية التي أوردها بعض أهل العلم.

الثاني: تجديد محتوى: ويراد به إضفاء الحيوية والواقعية على مضامين الأدوات الاجتهادية، مع الابتعاد عن المعاني الثاوية بين جنبات بعض تلك الأدوات، كما يقصد بهذا التجديد أن يتم تطعيم تلك الأدوات بأبعاد أخرى اجتماعية وواقعية، بحيث تغدو أدوات قادرة على توجيه حركة الحياة وفق المنهج المراد للَّه جل جلاله.

الثالث: تجديد إضافة: والمراد به أن يتم إضافة أدوات معرفية ومناهج فكرية إلى الأدوات المعرفية الأصولية الموروثة، وذلك بعد تنقية تلك الأدوات من المبادئ المخالفة للتصور الإسلامي، كما ينتظم هذا التجديد إضافة مباحث وموضوعات حية إلى الدرس الأصولي[1].

هذه هي أهم أنواع التجديدات الوصفية الإجرائية التي يراها سانو قطب بحيث يمكن الاستهداء بها عند الهمِّ بالقيام بتجديد علمي للفكر الأصولي في هذا العصر.

أما التجديد الأصولي الذي سلكناه في هذا البحث فيقوم على ثلاثة محاور أساسية:

الأول: جانب المبادئ العامة التي تحدد إطار البحث العلمي في أصول الفقه.

والثاني: الجانب المنهجي في أصول الفقه، ويتمثل في مختلف الأدوات والقواعد المنهجية والبحثية والمعرفية المستخدمة في هذا العلم، والتي يستعان بها على فهم الخطاب الشرعي.

والثالث: الجانب المضموني، ويتمثل في مختلف الموضوعات والمباحث الأصولية التي تمثل أصول الفقه الإسلامي.

فالتجديد الأصولي يكون في هذه المحاور الأساسية، وتظهر صور التجديد الأصولي في صورة مختلفة؛ فقد يكون التجديد بإعادة النظر فيها ومراجعتها وتنقيتها من الدخيل والمحدث وإحيائها من جديد، وقد يكون بتطوير شيء قائم وموجود، بإدخال بعض التعديلات والتحويرات والتغييرات عليه، وقد يكون بإعادة صياغة

---

(١) سانو قطب، في مرتكزات تجديد الفكر الأصولي (ص ١١٠، ١١١).

شيء قائم وموجود أيضًا، وإخراجه في قالب جديد، وشكل مغاير لما ألفته العقول والأذهان، وقد يكون بإضافة ما ينبغي إضافته مما يتناسب مع طبيعة البحث الشرعي الأصولي سواء في جانب المبادئ أو المناهج أو المضامين، وقد يكون بحذف ما ينبغي حذفه، والاستغناء عن الموضوعات التي لا تتناسب مع أصول الفقه، كما يرافق معنى التجديد جانبٌ مهمٌّ، بحيث يكون لصيقًا به، وحاضرًا في جميع دوائره ومستوياته ومراحله، وهو بعث الحيوية والجدة والفاعلية والواقعية في كل صور التجديد؛ بحيث يخرج العلم في ثوب جديد، قادر على استيعاب مقتضيات العصر وحاجاته.

والذي يلاحظ أن هذه المعاني قد ظهرت في العمل التجديدي الذي قام به الشاطبي من خلال كتابه الموافقات؛ حيث ظهر تجديد الشاطبي في صورة إضافة وحذف وإعادة صياغة، كما ظهر أيضا في صورة تميز في أسلوب العرض ومنهج الاستدلال على القضايا الأصولية ومختلف مباحثها، كما ظهر هذا التجديد في صورة آراء اجتهادية في بعض المسائل الفقهية والأصولية.

وعلى العموم يمكن جمع مناحي تجديد الشاطبي في محاور ثلاثة:

الأول: التجديد على مستوى المبادئ والإطار العام: حيث ظهر هذا التجديد من خلال الإطار الذي وضعه الشاطبي ليكون مجالًا يتحرك فيه الأصولي وهو بصدد كتابة المادة الأصولية، وهي بمثابة مبادئ وأطر وقواعد تحدد الرؤية الأصولية للباحث في أصول الشريعة، وقد كانت المقدمات الأصولية التي مهد بها الإمام الشاطبي كتابه الموافقات، أهم الإجراءات العلمية والعملية والواقعية التي حددت إطار البحث الأصولي.

الثاني: التجديد على مستوى المضمون الأصولي: أما تجديده على مستوى المضمون، فيمكن ملاحظته من خلال وجهين: **الوجه الأول**: ما قام به من مراجعة المادة الأصولية المدونة في مختلف الكتب الأصولية، وإعادة النظر في موضوعاتها ومباحثها ومسائلها، وما أضافه إليها من مادة أصولية وعلمية جديدة متميزة في مضمونها ومنتوجها اتسمت بتحقيقات جديدة، وضبط علمي رصين، وسعت من دائرة البحث الأصولي، وأعطته حيوية وواقعية مواكبة لمقتضيات الواقع ومتطلباته ومستجداته. **والوجه الثاني**: إعادة صياغة بعض المباحث الأصولية صياغة جديدة،

في إطار قالب حيوي جديد مزود بمنظور مقاصدي شامل، وهذه الصياغة الجديدة شملت طريقة عرض المادة الأصولية، ومسلك الاستدلال عليها.

الثالث: التجديد على مستوى المنهج: أما تجديده على المستوى المنهجي فقد ظهر كذلك من خلال وجهين: **الوجه الأول**: إضافة بعض أدوات النظر الأصولي وتطوير لبعض الأدوات البحثية والمعرفية التي استعان بها في البحث الأصولي، وتوظيفه لبعض مناهج التفكير الجديدة، وتطويره لبعض أساليب الاستدلال والقواعد المنهجية التي استخدمها في ثنايا عرض الفكر الأصولي. **أما الوجه الثاني**: فقد كان بإعادة صياغة بعض الأدوات المنهجية المتداولة وتطويرها بإدخال بعض الإضافات والتحويرات عليها، بحيث تشكلت في قالب علمي جديد أصبحت علمًا في الكتابة الشاطبية لأصول الفقه.

وبذلك فإن معنى التجديد الأصولي الشاطبي الذي نريد معالجة أهم معالمه في هذا البحث قد يشمل إضافة بعض المضامين العلمية الجديدة، أو بعض المناهج البحثية إلى علم أصول الفقه، أو ضبط بعض المباحث وتنقيحها، أو إعادة صياغتها، أو تطويرها، أو حتى حذف بعضها والاستغناء عن تناولها وبحثها بوصفها مواد تتناول في الدرس الأصولي. هذه الصياغة الشاطبية الجديدة لأصول الفقه أعطت كثيرًا من الإحكام والضبط لمباحث أصول الفقه من شأنها بناء نسق يحقق تكاملًا مضمونيًّا ومنهجيًّا في هذا العلم. وبهذا الجهد العلمي خرج عمل الشاطبي الأصولي الذي جمعه في مدونته الموافقات جديدًا مطورًا، جمع فيه بين الأصالة والتجديد، مُطعَّم بالحيوية والفعالية، لا يطَّلع عليه قارئ إلا ويقع أسيرًا لإبداعاته التجديدية.

***

المَبْحَثُ الثَّانِي

التعريف بالإمام الشاطبي ومجال بحثه واهتمامه

هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو إسحاق ناصر السنة، المعروف بالشاطبي، وهو غير الشاطبي الذي ترجم له القسطلاني في كتابه الفتح المواهبي في مناقب الإمام الشاطبي، فذلك أبو القاسم بن فيره بن خلف بن أحمد الرعيني الشاطبي توفي بالقاهرة سنة (٥٩٠)[1].

نشأ إمامنا أبو إسحاق الشاطبي بغرناطة وتوفي بها، وينتسب إلى شاطبة، والتي تقع بمنطقة بلنسية بشرق الأندلس على شاطئ البحر الأبيض المتوسط. توفي سنة (٧٩٠ هـ).

قال التنبكتي في ترجمته: « الإمام الجليل العلامة المجتهد المحقق القدوة الحافظ الأصولي المفسر المحدث النظار اللغوي النحوي البياني الثبت الثقة الورع الصالح السني الباحث الحجة، يعد من أفراد محققي العلماء الأثبات، وأكابر متقني الأئمة الثقات، ذو القدم الراسخ في الفنون فقهًا وأصولًا وتفسيرًا وحديثًا وعربية وغيرها، مع تحرٍّ عظيم، وتحقيق بالغ إلى استنباطات جليلة، وفوائد كثيرة، وقواعد محققة ومحررة، واقتراحات غزيرة مقررة، وقدم راسخ في الصلاح والورع والتحري والعفة، وإتباع السنة وتجنب البدع والشبه والانحراف عن كامل ما يجر للبدع وأهلها. اجتهد وبرع وفاق الأكابر، والتحق بالأئمة الكبار، وبالغ في التحقيق، وتكلم مع الأئمة في المشكلات، وجرى له معهم أبحاث ومراجعات أجلت عن ظهوره فيها وقوة عارضته وإمامته، كمسألة مراعاة الخلاف في المذهب، له فيها

---

(١) انظر: القسطلاني، الفتح المواهبي في مناقب الإمام الشاطبي، جدة، الجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن، (ط١)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، (ص ١) وما بعدها.

بحث جليل مع الإمامين القباب وابن عرفة، ومسألة الدعاء عقب الصلاة بحث فيهما معهما ومع القاضي الفشتالي وابن لب، وأبحاث في التصوف مع الإمام ابن عباد وغيرهم[(١)].

منزلة الشاطبي عند العلماء وثناؤهم عليه:

حظي الإمام الشاطبي بتقدير كبير بين العلماء والباحثين، ونال منزلة عالية، تعكس كبير الاحترام والتقدير والتبجيل؛ لما ناله من علم وإمامة في علوم الشريعة.

قال الإمام ابن مرزوق الحفيد في وصفه: « الإمام المحقق الفقيه العلامة الأستاذ الصالح ».

وقال أبو الحسن بن سمعت في حقه: « هو نخبة علماء قطرنا ».

وقال فيه: « التنبكتي »: « وبالجملة فقدره في العلوم والصلاح فوق ما يذكر وتحليته في التحقيق أعلى مما يشهر »[(٢)].

وقد ترك الشاطبي مصنفات شاهدة على سعة اطلاعه وتمرسه في اللغويات وتمكنه من الشرعيات أصولًا وفروعًا، وهذا ما دفع **بمحمد رشيد رضا** بأن يجعله من العلماء المستقلين القليلين حيث يقول: « العلماء المستقلون في هذه الأمة ثلة من الأولين، وقليل من الآخرين، والإمام الشاطبي من هؤلاء القليل »[(٣)]. وفي موضع آخر جعله من المجددين حيث قال: « لكان المصنف بهذا الكتاب (الاعتصام) وبصنوه كتاب الموافقات الذي لم يسبق إلى مثله سابق أيضًا من أعظم المجددين في الإسلام »[(٤)].

---

(١) التنبكتي، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تحقيق: أبو يحيى عبد اللّه الكندري، بيروت: دار ابن حزم، (ط١)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، (ص ٩١، ٩٢). لتفاصيل أوفى عن ترجمة الشاطبي، انظر: الزركلي، الأعلام (١/ ٧١). مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (ص ٢٣١). الحجوي، محمد ابن الحسن الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، تحقيق أيمن صالح شعبان، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، (٤/ ٢٩١، ٢٩٢). أبو الأجفان، مقدمة فتاوى الشاطبي. الشاطبي، الإفادات والإنشادات، تحقيق: محمد أبو الأجفان، بيروت: مؤسسة الرسالة، (ط١)، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، انظر: مقدمة الكتاب (ص ١١ -٥٣). الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص١٠٦). العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة (ص ١١ - ١١٦). وانظر: شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، بيروت: دار السلام، مكة: المكتبة المكية، (ط٢)، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، (ص ٤١٧).

(٢) التنبكتي، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج (ص ٩٢).

(٣) محمد رشيد رضا، مقدمة الاعتصام (ص٣).

(٤) المرجع السابق (ص٤).

وقد قرنه محمد رشيد رضا بابن خلدون في التجديد والإبداع؛ فعند محمد رشيد رضا « كل منهما جاء بما لم يسبق إلى مثله »[١].

أما شارحه عبد اللّٰه دراز فقد قال في وصف حدود اطلاعه وسعة علمه: «... بالاطلاع والإحاطة بكتب السنة ومعانيها، وبالنظر في كلام الأئمة السابقين، التزود من آراء السلف المتقدمين، مع ما وهبه اللّٰه من قوة البصيرة بالدين، حتى تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك تراه وقد تسنم ذروة طود شامخ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها، ويحيط بمسالكها، ويبصر بشعابها، فيصف عن حس، ويبني عن خبرة »[٢].

إلى غيرها من الشهادات التي ترددت على ألسنة العلماء والباحثين، التي تشهد على علو شأنه في علوم الشريعة فروعًا وأصولًا. هذه بعض شهادات العلماء، أما الشاطبي فيقول عن نفسه: « لم أزل منذ فتق للفهم عقلي ووجه شطر العلم طلبي، أنظر في عقلياته وشرعياته، وأصوله وفروعه؛ لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت عن أنواعه نوعًا دون آخر، حسبما اقتضاه الزمان والمكان، وأعطته المنة المخلوقة في أصل فطرتي؛ بل خضت في لججه خوض المحسن للسباحة، وأقدمت في ميادينه إقدام الجريء، حتى كدت أتلف في بعض أعماقه، أو أنقطع في رفقتي، التي بالأنس بها تجاسرت على ما قدر لي، غائبًا عن مقال القائل وعذل العاذل، ومعرضًا عن صدّ الصادّ ولوم اللائم، إلى أن منّ عليّ الرب الكريم الرؤوف الرحيم، فشرح لي من معاني الشريعة ما لم يكن في حسابي، وألقى في نفسي القاصرة أن كتاب اللّٰه وسنة نبيه لم يتركا في سبيل الهداية لقائل ما يقول، ولا أبقيا لغيرهما مجالًا يعتد فيه »[٣].

شيوخه:

أخذ العربية عن إمام الفقهاء بلا مدافع أبي عبد الفخار البيري لازمه حتى مات، وعن الإمام رئيس علوم اللسان الشريف أبي القاسم السبتي، وبقية الفنون عن الأئمة الشريف أبي عبد اللّٰه التلمساني أعلم أهل وقته، والعلامة أبي عبد اللّٰه المقري، وقطب الدائرة شيخ الشيوخ أبي سعيد بن لب، والعلامة المحدث الخطيب ابن مرزوق، والمحقق الأصولي أبي علي منصور بن محمد الزواوي، والمؤلف

---

(١) المرجع السابق (ص٤).

(٢) عبد اللّٰه دراز، مقدمة الموافقات (١/ ١٣).

(٣) الشاطبي، الاعتصام (١/ ١٨، ١٩).

المفسر أبي عبد اللَّه البلنسي، والحاج الخطيب أبي عبد اللَّه جعفر الشفوري، وممن استفاد منه الفقيه الحافظ أبو العباس القباب وغيرهم[١].

مؤلفاته:

ألف الشاطبي مؤلفات جليلة القدر في غاية النفاسة مشتملة على تحرير القواعد وتحقيق مهمات الفوائد؛ ككتاب الموافقات في أصول الفقه، فهو كتاب جليل لا نظير له، فيه من تحقيقات القواعد وتقريرات الأصول ما لا يعلمه إلا اللَّه تعالى، يدل على بعد شأوه في العلوم كلها وخصوصًا الأصول. قال فيه ابن مرزوق: « إنه من أنبل الكتب في سفر ضخم بل في سفرين، وتأليف نفيس في الحوادث والبدع في سفر واحد في غاية الإجادة، وكتاب المجالس شرح فيه آيات وأحاديث من كتاب البيوع في البخاري، وفيه دليل على ما خصَّه اللَّه تعالى به من التحقيق لم يكمل، وشرحه الجليل على ألفية ابن مالك في أسفار أربعة كبار لم يؤلف عليها مثله بحثًا وتحقيقًا، وكتاب الإفادات والإنشادات صغير فيه ظرف وتحف وملح، وكتاب عنوان الإتقان في علم الاشتقاق، وكتاب في أصول النحو ذكرهما في شرح الألفية[٢].

تلاميذه:

من تلاميذه القاضي الشهير أبو يحيى بن عاصم، والقاضي أبو بكر بن عاصم، والعلامة أبو جعفر القصار، والشيخ أبو عبد اللَّه البياني وغيرهم.

وفاته:

توفي يوم الثلاثاء من شعبان سنة تسعين وسبعمائة (٧٩٠ هـ)[٣].

كتاب الموافقات:

يعد كتاب الموافقات أهم تراث تركه الإمام الشاطبي، كما يعد من أنفس كتب القرن الثامن الهجري، ومن أنفس المصنفات العلمية التي خلفتها الحضارة الأندلسية، والكتاب « في الحقيقة بدعة منهجية تشريعية »[٤]، والكتاب بجملته لا يخلو من إبداع

---

(١) التنبكتي، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج (ص ٩٣).

(٢، ٣) المرجع السابق (ص ٩٣).

(٤) عبد المجيد تركي، الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر (ص ٢٥٥).

وتجديد في أكثر مباحثه وأغلب أجزائه، وهو كتاب فريد في بابه أتى به المصنف على وجه لم يسبق إليه أحد؛ فكتاب «الموافقات الذي لو اتخذ منارًا للمسلمين، بتقريره بين العلماء، وإذاعته بين الخاصة، لكان منه مِذَبَّةٌ تطرد أولئك الأدعياء المتطفلين على موائد الشريعة المطهرة، يتبجحون بأنهم أهل الاجتهاد مع خلوهم من كل وسيلة، وتجردهم من الصفات التي تدنيهم من هذا الميدان سوى مجرد الدعوى، وتمكن الهوى، وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب»[1].

وكتاب الموافقات للشاطبي كتاب ممتع وثري بالقواعد والكليات والقوانين الفقهية والأصولية والمقاصدية، ويضم كثيرًا من الفرائد والفوائد، ولا يكاد يخلو جزء أو مبحث من مظهر تجديد أو إبداع، سواء كان ذلك في الجوانب المنهجية والاستدلالية، أو في جوانب الأفكار والآراء الأصولية؛ ولهذا فقد يعترض على ما ذكره عبد المجيد تركي في إطار وصفه لبعض الأجزاء المتعلقة بالموافقات حيث قال: «صحيح أن المقدمات في الصفحات المائة الأولى من الجزء الأول طبيعية في كل كتاب أصولي وحتى المبحث في الأحكام التكليفية ثم الوضعية في بقية الجزء، وكذلك تخطيط الجزء الثالث والرابع يمكن أن يعد تقليديًا؛ إذ خصصهما للحديث عن أحكام الأدلة عامة فدرسها على الوجه المعروف من التفريق بين الكلي والجزئي، ثم المحكم والمتشابه ثم الخاص والعام، ثم المحكم والمنسوخ، ثم الأمر والنهي، وأخيرًا المبين والمجمل، وبعد ذلك يأتي الحديث عن الأدلة على التفصيل التي هي الكتاب والسنة والإجماع والرأي، ثم الاجتهاد والافتاء وأخيرًا الاستفتاء، ولكن سيدهش له هذا المطالع هو خاصة الجزء الثاني الذي ركزه الشاطبي بأكمله على كتاب المقاصد»[2]. والحقيقة أن هذا الكلام فيه نظر، وبعض النعوت التي وصفت بها بعض الأجزاء من كتاب الموافقات لا يسلم على إطلاقه؛ لأن الذي ينظر في كتاب الموافقات من أوله إلى آخره ويبحث في ثنايا مباحثه لا يشدُّه فقط الجزء الثاني الخاص بكتاب المقاصد الشرعية الذي أبدع فيه الشاطبي، ولكن يكاد القارئ يتوقف عند كل مبحث تناوله الشاطبي ليجد فيه مظهرًا من مظاهر التجديد والإبداع واضحة المعالم دون زيادة تكلف أو مبالغة في التمحيص

(١) عبد اللّه دراز، مقدمة الموافقات (١/ ١٤).

(٢) عبد المجيد تركي، الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر (ص ٢٤١).

في عباراته والتدقيق في كلامه. كما أن وصفه للمقدمات الأولى ومباحث الأحكام بأنها طبيعية وتقليدية مبالغ فيه يتعارض مع ما يجده الباحث من تجديد وإبداع فيها. حقيقة أن هناك تماثلًا في المسميات والمصطلحات؛ فالشاطبي يتحدث في أصول الفقه وبمصطلحاته، وليس بصدد إنشاء علم جديد لا صلة له بأصول الفقه، ولكن لا شك أن مضمون تلك المصطلحات وأبعاد القضايا التي أثارها فيه كثير من التجديد والإبداع، ولا يتأتى وصفه بالتقليدية بأي حال، وما تناوله الباحث في هذا البحث خير شاهد على هذا الكلام.

أما قسم المقاصد الشرعية الذي يعتبر القلب النابض لكتاب الموافقات، والعقل المحرك لكل مبحث من مباحث الأصول، فيعتبر أهم جديد أضافه الشاطبي في أصول الفقه، وقد مثل الإطار الأصولي الذي حدد مسلك الشاطبي في تنظيره الأصولي في مختلف الأبواب والفصول. وإن كان الشاطبي قد حصر قسم المقاصد في الجزء الثاني من كتابه الموافقات، إلا أن آثار التفكير المقاصدي في غيرها من المباحث الأصولية واضحة المعالم لا تخفى على القارئ. وإن كانت بعض الأجزاء الأخرى من الكتاب خالية من الآثار المقاصدية، فليس معناها أنها عديمة الفائدة؛ بل هي على قدر كبير من التحقيق العلمي والتمحيص الأصولي. يقول عبد اللّه دراز: « أما القسم الذي ذكره الشاطبي في الأجزاء الأربعة من كتابه فهو وإن كان كجزء من وسيلة الاستنباط، يعرف به كيف استنبط المجتهدون أيضًا، إلا أنه في ذاته فقه في الدين، وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسس التشريع، إن لم نصل منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد، والقدرة على الاستنباط، فإنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشريعة، وسر أحكام الشريعة »[1].

منزلة الموافقات العلمية:

ما تضمنه الموافقات من تحقيقات نفيسة، وقواعد أصولية ومقاصدية فريدة في بابها، جعله يحظى بقدر كبير بين أهل العلم، وجعل العلماء ينظرون إليه بعين الاحترام والتقدير والتبجيل، وأثنوا عليه ثناءًا حسنًا، ليس مجاملة للشاطبي، ولكن عرفانًا بالقيمة العلمية للكتاب.

---

(١) عبد اللّـه دراز، مقدمة الموافقات (١/ ١٥).

يقول التنبكتي: « ألف تواليف جليلة في غاية النفاسة مشتملة على تحرير القواعد وتحقيق مهمات الفوائد ككتاب الموافقات في الأصول، كتاب جليل لا نظير له، فيه من تحقيقات القواعد وتقريرات الأصول ما لا يعلمه إلا اللَّه تعالى، يدل على بعد شأوه في العلوم كلها وخصوصًا الأصول »(١).

وقال فيه ابن مرزوق: « إنه من أنبل الكتب »(٢).

وقال فيه محمد رشيد رضا: « كتاب الموافقات لا ندّ له في بابه (أصول الفقه وحكم الشريعة وأسرارها) »(٣). وقال أيضًا: « (...) وبصنوه كتاب الموافقات الذي لم يسبق إلى مثله سابق »(٤). وقال أيضًا: « وما رأينا أحدًا منهم هدي إلى ما هدي إليه أبو إسحاق الشاطبي من البحث العلمي الأصولي في هذا الموضوع »(٥).

وقال فيه مصطفى سعيد الخن: « لقد سلك المؤلف في كتابه مسلكًا فريدًا لم يسبق إليه فيما نعلم، فهو لم يسلك في مؤلفه هذا مسلك المؤلفين من ذكرٍ للقواعد الأصولية تحت أبواب معينة، ولكن عرض أصول الفقه من خلال مقاصد الشريعة »(٦). وقال أيضًا: « وفي الحق أن كتاب الموافقات جدير بالعناية والرعاية وأن يقتفى أثره في هذا العرض البديع »(٧).

وقال فيه عبد المجيد التركي: « فقلما يجدون في التراث التشريعي كتابًا على فكرة رئيسية واحدة، وهي أن الاجتهاد الحق هو الذي يهدف إلى صبغة الشمول والكلية والقطعية، وبالتالي إلى الموضوعية المطلقة التي تخلصت من أهواء البشر، وذلك لا يتم إلا بالنظر العقلي الناقد والتشبع بالمعارف معًا إلى مقاصد الشريعة وطريقة استنباط الأحكام منها »(٨). وهذه تقاريظ بعض العلماء شاهدة على منزلة الكتاب.

---

(١) التنبكتي، كفاية المحتاج (ص ٩٣).
(٢) المرجع السابق (ص ٩٣).
(٣) محمد رشيد رضا، مقدمة الاعتصام (ص ٤).
(٤، ٥) المرجع السابق (ص ٤).
(٦) مصطفى سعيد الخن، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي، تاريخه وتطوره، دمشق، دار الكلم الطيب، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص ٣٢٣).
(٧) المرجع السابق (ص ٣٢٥).
(٨) عبد المجيد تركي، الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر (ص ٢٥٥).

هدف الشاطبي في الموافقات:

كان الشاطبي يهدف بكتابه الموافقات إلى « تأسيس الاستدلال على أصول قطعية ثبتت بالاستقراء وتحريرها من الظنية التي هي غالب أدلة الشريعة مثل أخبار الآحاد والأقيسة، إن هذا المسلك الاستقرائي هو أساس النظر الأصولي عند الإمام الشاطبي »[1]، كما كان الكتاب مؤسسًا على مقاصد الشريعة الكلية القطعية، وهي بذلك محاولة إلى تأسيس أصول الفقه التشريعي من قواعد وكليات على القطع واليقين، وكان مما يهدف إليه الشاطبي كذلك هو إثبات أن الشريعة مبنية على مراعاة المصالح في العاجل والآجل.

***

(١) الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية، (ط١)، (١٤٠٦هـ/ ١٩٩٥م)، (ص ٦٩).

الْبَابُ ٱلأَوَّلُ

معالم التجديد في مبادئ التنظير الأصولي عند الإمام الشاطبي

(وفيه ثلاثة فصول)

الفَصِلُ الأولُ: القواعد الأساسية للتنظير الأصولي عند الإمام الشاطبي.

الفَصِلُ الثَّانِي : هيمنة فكرة المقاصد الشرعية على التنظير الأصولي.

الفَصِلُ الثَّالِثُ : مركزية المصلحة في الفكر الأصولي عند الشاطبي.



توطئة

ما يلمسه الناظر والقارئ في كتاب الموافقات أن الشاطبي لم يأت ليعيد كتابة المادة الأصولية في مختلف مباحثها حسب ما عهدته مناهج البحث الأصولية التي سبقته، وإنما جاء ليعيد ترتيب المادة الأصولية بمنهج جديد ومبدع، يستحضر فيه رؤية جديدة في طريقة تحرير مختلف المباحث الأصولية وكيفية عرضها، والأساس الذي تقوم عليه، محاولًا بذلك رسم منظور أصولي فريد ومتميز، والموافقات خير شاهد على ذلك.

والدارس لكتاب الموافقات يجد أن هناك إطارًا ضابطًا لطريقة البحث الأصولي، ونسيجًا ناظمًا يربط أول مبحث بآخره، وسبب هذه الوحدة المنهجية التي نجد بصماتها واضحة في كل المادة الأصولية التي حررها الشاطبي تقريرًا وانتصارًا أو اعتراضًا أو مناقشة أو نقدًا أن هناك مبادئ محددة لرؤيته وقواعد متحكمة في طريقة عرض وبحث ومناقشة مختلف مضامين المادة الأصولية والتي تفرض نسقًا معرفيًّا واحدًا.

وقد شكلت المقدمات التي مهد بها الشاطبي كتاب الموافقات أهم المبادئ التي يرتكز عليها في تنظيره الأصولي، كما تعد أيضًا بمثابة مسلمات عنده، استعان بها في وضع إطار أصولي يتحرك فيه، كما يمكن أيضًا وصفها بأنها قواعد أصولية كثيرًا ما يعتمد عليها عند تحريره لمختلف مباحث أصول الفقه.

وقد بدأ الشاطبي بهذه المقدمات ليفصح عن منظوره الأصولي، وعن قناعاته وآرائه الأصولية، وعن مذهبه في أهم القضايا الأصولية. وإن لم تكن تلك المقدمات تعكس المنظور الأصولي الكامل للشاطبي إلا أنها تعكس طبيعة الفلسفة الأصولية التي يؤمن بها، ويريد إثباتها في صياغته للفكر الأصولي من خلال كتابه الموافقات. وقد نبَّه عبد اللَّه دراز على قيمة هذه المقدمات بقوله: « فوضع في فاتحة كتابه ثلاث عشرة قاعدة يتبعها خمسة فصول جعلها لتمهيد هذا العلم أساسًا، ولتمييز المسائل التي تعتبر من الأصول نبراسًا »[1].

---

(١) دراز، مقدمة الموافقات (١/ ١٢).

وفي هذه الفصول نتعرض لمبادئ التنظير الأصولي عند الشاطبي التي وجهت بحثه الأصولي وتحكمت في طريقة كتابته ومنهجية عرضه، وطبيعة آرائه، وهي بمثابة مقدمات منهجية تعكس رؤية الشاطبي ومنظوره في الفكر الأصولي عامة.

* * *

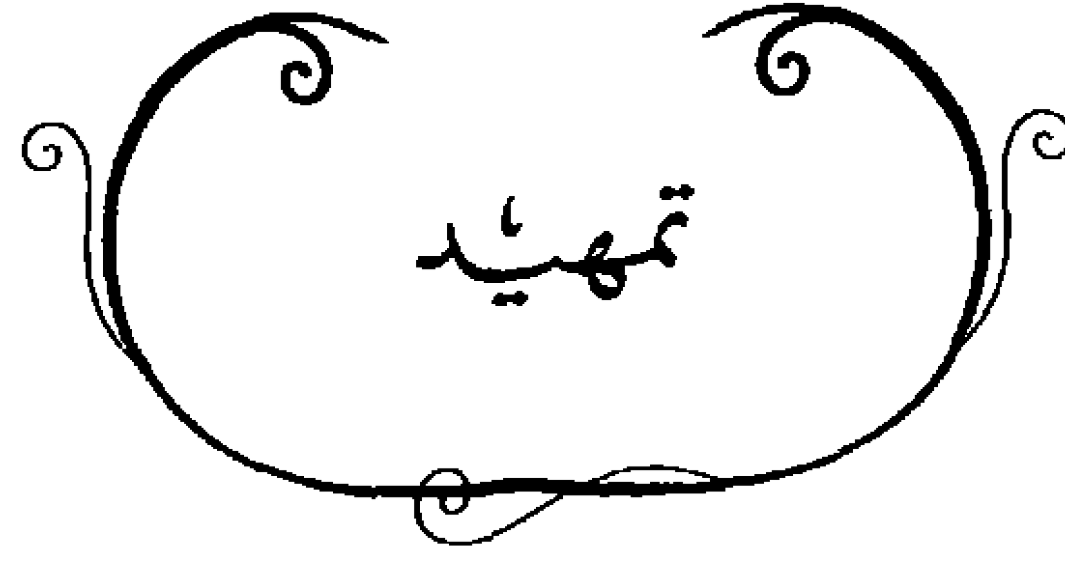
الفَصْلُ الأوَّلُ

القواعد الأساسية للتنظير الأصولي عند الإمام الشاطبي

(وفيه مبحثان)

المَبْحَثُ الأَوَّلُ : قطعية القواعد الأصولية.

المَبْحَثُ الثَّاني : تقديم المادة الأصولية عارية من التفكير الفلسفي واللبوس المنطقي.



هناك بعض القواعد الأساسية التي اعتمدها الشاطبي في التنظير الأصولي والتي يمكن إدراجها تحت مبادئ التنظير الأصولي، وهذه القواعد الأساسية هي موضوع هذا الفصل، وقد حصرناها في قطعية القواعد الأصولية، وتقديم المادة الأصولية عارية من التفكير الفلسفي واللبوس المنطقي. وهما قاعدتان مهمتان عند الشاطبي تضافان إلى مجمل القواعد الأساسية، ومبادئ التنظير الأصولي التي هيمنت على الفكر الأصولي عنده.

وقد لوحظ منذ الصفحات الأولى من كتاب الموافقات هيمنة **قضية قطعية القواعد الأصولية** على تفكير الشاطبي وتنظيره؛ حيث تعتبر أول قاعدة بدأ بمناقشتها، وبسط الكلام فيها، تنبيهًا منه على خطورتها وأهميتها، وتأكيدًا منه على ضرورة اعتبارها في البحث الأصولي، لما يترتب عليها من مسائل وقضايا كثيرة في أصول الفقه.

وقد حاول الشاطبي عند تنظيره لهذه المسألة تجاوز الجدل التاريخي الذي أثير حول هذه المسألة، وفي الوقت ذاته حاول إخراجها من حيز الخلاف الأصولي وإدخالها في دائرة المسائل المتفق عليها، وقد انتهى إلى اعتبارها من مقررات المسائل التي لا خلاف فيها ولا جدال، وسعى جاهدًا في عرض هذه الأطروحة، والتنظير لها، والتدليل عليها بمختلف المسالك الاستدلالية، وبما أوتي من جدل وكلام، منطلقًا من آراء الجويني في ذلك بوصفها قاعدة خصبة؛ حيث يعتبر الجويني أول من أشار إلى هذه المسألة.

والقضية الثانية وهي تقديم المادة الأصولية عارية من التفكير الفلسفي واللبوس المنطقي، وهي قضية لا تقل أهمية عن سابقتها؛ حيث تعكس المنظور الأصولي الشاطبي في النظر إلى قضايا الفلسفة والمنطق، وما يلاحظ أن منظور الشاطبي في قضايا الفلسفة والمنطق ظهر تأثيره واضحًا في قضايا أصول الفقه ومختلف مباحثه؛ حيث أبان عن موقفه الرافض لإقحام مفاهيم الفلسفة والمنطق في البحوث الأصولية.

ومن ناحية أخرى فقد تخلى عن الالتزام بكل القيود المنطقية التي يعتبرها العلماء، مثل الحدود والقضايا والقياس ونحو ذلك، وهذا الموقف جعله قاعدة مطردة، ومبدأ تبناه في كل ما كتبه، ولهذا فإنه لا يلاحظ وجود كثير من الآثار المنطقية أو الفلسفية في كتاب الموافقات، سواء من حيث الشكل أو من حيث المضمون.

* * *

المَبحَثُ الأَوَّلُ

قطعية القواعد الأصولية

يعتبر القول بقطعية القواعد الأصولية من المسائل الخلافية في أصول الفقه؛ حيث نالت هذه المسألة حظًّا من اهتمام العلماء قديمًا وحديثًا. ويذهب جمهور العلماء إلى القول بأن معظم الأصول الاستدلالية وقواعدها يغلب عليها الظن، في حين ذهب بعض العلماء إلى محاولة إضفاء صفة القطع عليها، وترجع أولى الأطروحات الأصولية في قطعية أصول الاستدلال إلى الإمام الجويني، يقول ابن عاشور: « وأحسب أن أول من حاول ذلك إمام الحرمين في كتاب البرهان »[١]. وقد أشار ابن عاشور كذلك إلى ثلة من علماء الأصول كانت لهم محاولات واجتهادات في قطعية أصول الفقه، أمثال العز بن عبد السلام والقرافي وانتهاءً بالشاطبي. وسبب اختلاف علماء الأصول في هذه المسألة هو اختلاف العلماء « بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دوَّنوها وجمعوها، ألفوا القطعي منها نادرًا ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل أصول الفقه »[٢]. فكأن هناك عدم اتساق وتوافق بين الجانب النظري للعلم قبل التدوين، وبين الجانب التطبيقي له بعد التدوين، فهدف العلماء في التدوين هو تقييد الأدلة بالقواطع وجعل أصول الفقه قطعية؛ تقليلًا للنزاع والخلاف، ومقاربتها بأصول الدين، وهذا هو الأساس الذي قامت عليه رسالة الشافعي، وكان يرمي إلى هذا الهدف وهو جمع الناس على أصول واحدة تخفيفًا لحدة النزاع، وجمعًا للناس على مرجع واحد في الأصول الاستدلالية، يذعن إليها الجميع توسلًا إلى القضاء على الخلاف بين المتفقهة. ولكن الجانب التطبيقي لها بيّن أن الأصول

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص١٥٧).

(٢) المرجع السابق (ص١١١).

الاستدلالية القطعية منها قليل ونادر؛ بل أن أغلبها مظنون، وبقيت محاولات العلماء تسدد وتقارب رغبة في الارتقاء به إلى مستوى القطع.

عرض أطروحة الشاطبي:

تعد قطعية أصول الفقه من أكبر الأطروحات الأصولية التي عرضها الشاطبي في كتابه الموافقات، وقد مهد بها كتابه الموافقات مثيرًا هذه الإشكالية في أول مقدمة استهل بها مباحثه الأصولية، وهو مبدأ أصولي أراد إرساءه قبل توغله في مناقشة مختلف المباحث الأصولية. « وتلكم في الحقيقة هي أهم نقطة كانت تشغل الشاطبي لا في مقدماته فحسب، ولكن في مجموع الكتاب »[(١)]. وقد عرض هذه الفكرة في صورة قاعدة أو قانون مريدًا بذلك قطع النزاع في المسألة حيث قال: « إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية »[(٢)]. وقال أيضًا: « كون الشارع قاصدًا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه، والمستند إليه في ذلك إما أن يكون دليلًا ظنيًّا أو قطعيًّا، وكونه ظنيًّا باطل، مع أنه أصل من أصول الشريعة؛ بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعية، حسبما تبين في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعية، ولو جاز إثباتها بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلًا وفرعًا، وهذا باطل، فلا بد أن تكون قطعية، فأدلتها قطعية بلا بد »[(٣)]. وهذا في الحقيقة استدلال مركب مبني على القول بقطعية القواعد الأصولية، وقطعية أدلتها كذلك، ولم يكتف بالتنصيص على القطعية، ولكن أردف ذلك بنفي الظنية كي لا يحمل قوله على محملٍ آخر، أو يفسر تفسيرًا مغايرًا لظاهر كلامه، وهو يريد بذلك القطع واليقين. والمراد بالأصول: الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة مثل: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، و « لا ضرر ولا ضرار »، وهي قطعية عنده، كما تطلق أيضًا على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة والقواعد المستخلصة منهما، والتي توظَّف في تفسير النصوص واستنباط الأحكام. فعنده: « كل أصل يجمع عليه الفقه ويرجع إليه في استنباط أحكامه يجب أن يكون قطعيًّا، وسواء أقصد بالأصل الدليل

---

(١) تركي، عبد المجيد، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (ط٢)، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، (ص ٤٨٦).

(٢) الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٩).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٦٠).

من الكتاب والسنة، أم القاعدة الكلية المستنبطة بالاستقراء من نصوص الشريعة أو الكليات الشرعية المنصوصة »[١].

ويستدل على قطعية أصول الفقه بجملة أدلة منها:

١ - الاستقراء الذي يؤكد أن مسائل علم أصول الفقه مبنية على كليات الشريعة الثلاث وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ويرى أن هذا النوع من الاستقراء يفيد القطع لإمكان حصر مسائل علم أصول الفقه[٢].

٢ - كليات الشريعة والتي حصرها في الضروريات والحاجيات والتحسينيات مبنية إما على أصول عقلية قطعية، وهي الاستحالة أو الوجوب أو الجواز، وإما مبنية على استقراء كلي قطعي من أدلة الشريعة مثل ما قرَّره الأصوليون من كون الأمر يفيد الوجوب، وكل من الأصول العقلية والاستقراء الكلي قطعيان، فما انبنى عليه من الكليات قطعي، وما ينبني عليها من مسائل أصول الفقه يكون قطعيًّا كذلك[٣]. « والمؤلف من القطعيات قطعي أيضًا وذلك أصول الفقه »[٤].

٣ - لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلق ذلك الظن بأصل الشريعة، وذلك غير جائز، كذلك لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها « وهي لا شك فيها، ولجاز تغيرها وتبديلها وذلك خلاف ما ضمن الله ﷻ من حفظها »[٥].

٤ - لو جاز جعل الظني أصلًا في أصول الفقه، لجاز جعله أصلًا في أصول الدين؛ لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وتعتبر متساوية في أنها كليات معتبرة في كل ملة، وهي داخلة تحت حفظ الدين من الضروريات[٦].

٥ - أنه لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن؛ لأنه تشريع ولم نتعبد بالظن إلا في الفروع[٧].

وتحاشي الظنية في أصول الفقه جعلت القاضي ابن الطيب يخرج بعض

---

(١) حسان، حسين حامد، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة، جدة، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، (ط١)، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، (ص ٢٧).

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٩).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٩، ٣٠).

(٤، ٥) المرجع السابق (١/ ٣٠).

(٦، ٧) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٠).

الموضوعات من أصول الفقه، مثل: تفاصيل العلل، كالقول في عكس العلة ومعارضتها، وتفاصيل أحكام الأخبار كأعداد الرواة، والإرسال، فمثل هذه المفردات ليست قطعية[١]. وذهب المازري إلى خلاف ذلك من جواز عدِّ مثل هذه المسائل من علم الأصول، وإن كانت ظنية؛ لأنه لا وجه لتحاشيها وعدها من فن الأصول[٢]. ويبطل الشاطبي دعوى المازري وغيره، مؤكدًا قطعية المسائل الأصولية على أي حال، ويرى: « أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعًا به »[٣]. سواء كانت تلك الأصول من أدلة الكتاب والسنة، أو قواعد أصولية، أو كليات شرعية؛ لأنه إن لم يكن كذلك كان مظنونًا يتطرق إليه احتمال الخلاف، وما كان هذا شأنه لا يتأتى أن يجعل أصلًا في الدين[٤]. كما يلجأ الشاطبي إلى القرآن الكريم ليستدل به تصحيحًا لمذهبه، وهو قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣]. ويرى أن المراد بالحفظ هنا الأصول الكلية المنصوصة مثل: « **لا ضرر ولا ضرار** » ونحوها، لا المسائل الجزئية الفرعية، لجواز تخلف حفظ جزئيات الشريعة، وجواز الخطأ فيها وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية، وهذا يدل على أن المراد بالذكر المحفوظ ما كان منه كليًّا، ويلزم أن يكون كل أصل قطعيًّا[٥]. وكون تلك القوانين الأصولية حاكمة على غيرها يجعل القطع فيها مطلوبًا لعدم صلاحية أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها، ويخلص الشاطبي إلى القول بأن « الاصطلاح اطرد على أن المظنونات لا تجعل أصولًا »[٦].

ويرمي الشاطبي من سياقه لهذه الأدلة إلى القول بقطعية أصول الفقه واطِّراح ما من شأنه أن يكون ظنيًّا من علم أصول الفقه، بحيث لا يبقى في أصول الفقه إلا ما هو قطعي، وهي محاولة تخلية هذا العلم من الظني الدخيل فيه، وما يؤكد هذا المعنى قوله: « وهذا كافٍ في اطِّراح الظنيات من الأصول بإطلاق »[٧]، ويلاحظ هنا أن الشاطبي قد وضع ضابطًا لما ينبغي أن يدرج في أصول الفقه بناء على نظرته في قطعية

---

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ٣١).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢١).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣٢).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٢١).
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٣).
(٦، ٧) المرجع السابق (١/ ٢٣).

أصول الفقه، ولكن لم يحدد ما هي المفردات الأصولية التي ينبغي أن تطرح من أصول الفقه، وما هي القطعيات التي يجب أن تعد منه، مما يبقي الخلاف قائمًا في مدى عدِّ بعض القواعد من القطعيات أو الظنيات، وهذا ما جعل شارحه عبد اللَّه دراز يرى عدم فائدة هذه المقدمة؛ حيث بقيت المسألة عائمة « على أنه بهذه الخاتمة التي طرح بها كثيرًا من القواعد المذكورة في الأصول جزافًا دون تحديد لنوع ما يطرح - صار لا يعرف مقدار ما بقي قطعيًّا وما سلم فيه أنه ظني »[1]. ولكن قد يوجه كلام الشاطبي هنا بأنه بصدد وضع بعض الضوابط ليستعان بها على ضبط مسائل أصول الفقه وتمييز ما ينبغي أن يدرج فيه وما لا ينبغي، وليس هو بصدد تحرير المسائل وتصفيتها، وحصر المفردات الأصولية وتخليتها؛ إذ هذا الموضع لا يتناسب مع ذلك.

وإن مما يربطه الشاطبي بقطعية أصول الفقه اعتبار أن «المقدمات المستعملة في هذا العلم (أصول الفقه) والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية »[2]، وسواء كانت هذه الأدلة مركبة من مقدمات شرعية أو مقدمات شرعية وعقلية، وهذه القاعدة أسسها على القول بقطعية القواعد الأصولية.

ومن الإشكالات التي قد ترد على القول بقطعية أدلة أصول الفقه، أن وجود القطع في آحاد الأدلة متعذر؛ لأنها إما أن تكون من أخبار الآحاد وذلك واضح في عدم إفادتها للقطع، وإما أن تكون متواترة، ويكون القطع فيها مبنيًّا على مقدمات أغلبها ظني، وما يتوقف على الظني ويبنى عليه فهو ظني. وهذه الظنيات مثل: نقل اللغات، وآراء النحاة، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والتخصيص، والعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، ونحو ذلك مما قد يدخل على النصوص الشرعية « وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر »[3]، كما أن القول بوجود قرائن مشاهدة أو منقولة بحيث تفيد القطع واليقين نادر أو متعذر أيضًا[4]. وهذا الإشكال يرد على مذهب الشاطبي من كون المقدمات المستعملة في أصول الفقه والأدلة المعتمدة فيه قطعية؛ إذ بملاحظة هذه المؤاخذات تصبح تلك المقدمات والأدلة تفيد الظن. وقد ضمَّن

---

(١) دراز، هامش المرجع السابق (١/ ٢٣).
(٢) المرجع السابق (١/ ٣٣).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣٤).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٤، ٣٥).

عند رده على هذا الإشكال أمرين؛ الأول: هو توجيهه لهذا الإشكال بحيث يبقي صحة دعواه، والثاني: هو عرضه لفكرة الاستقراء المعنوي أخذًا من التواتر المعنوي.

وعمدة الاستدلال عند الشاطبي هو النظر إلى مجموع الأدلة بوصفها كمًّا جمعيًّا متضافرًا يقوي بعضه بعضًا، وليس النظر إليها بكونها أدلة منفردة متفرقة. والكم الجمعي للأدلة المتضافرة يكسبها قوة ترتقي بها إلى القطع واليقين، ويعبر عن هذا المعنى بقوله: « وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنًى واحدٍ حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم، فهو الدليل المطلوب وهو شبيه بالتواتر المعنوي؛ بل هو كالعلم بشجاعة علي ﷺ، وجود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما »[1]. فالقطع هنا ليس مستفادًا من دليل واحد بعينه لإفادته الظن، ولكن باستقراء جملة من الأدلة الظنية بحيث تجمع على معنى واحد، وتتظافر عليه حتى يفيد القطع، فخاصية الاجتماع هي المؤثرة في القطع، وهذا هو الاستقراء المعنوي عند الشاطبي والذي يجعله شبيهًا بالتواتر المعنوي المفيد للقطع؛ إذ يشتركان في تضافر الأدلة، إلا أن التواتر المعنوي « يأتي كله على نسق واحد؛ كالوقائع الكثيرة المختلفة التي تأتي جميعها دالة على شجاعة عليٍّ مثلًا بطريق مباشر، أما هذا (الاستقراء المعنوي) فيأتي بعضه دالًّا مباشرة على وجوب الصلاة وبعضه بطريق غير مباشر، لكن يستفاد منه الوجوب؛ كمدح الفاعل لها، وذم التارك، والتوعد الشديد على إضاعتها وإلزام المكلف بإقامتها، وقتال من تركها.. إلخ؛ ولذلك عدَّه شبيهًا بالمعنوي ولم يجعله معنويًّا »، ومن الأمثلة الدالة على هذا المعنى طريق ثبوت القواعد الخمس مثل الصلاة، فإن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٢] وغيرها من النصوص يدخله الظن لقابلية تلك النصوص للتوجيه، ولتوقف ذلك على مقدمات ظنية سبقت الإشارة إليها، مثل الاشتراك والمجاز وآراء النحاة ونحو ذلك « ولكن حفّ بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريًّا

(١) المرجع السابق (١/ ٣٥).

في الدين لا يشك فيه إلا شاكٌّ في أصل الدين »[1]، وهذا ما جعل العلماء يعدلون عن الاستدلالات الجزئية التي تفيد وجوب الصلاة؛ لما ترد عليها من مناقشات ومؤاخذات ويعتمدون على « دلالة الإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب »[2]، ويقصد الشاطبي بالشواغب مختلف التوجيهات والتأويلات والمناقشات التي ترد على النصوص الشرعية؛ وذلك بسبب ظنيتها وعدم قطعيتها.

ويجعل الشاطبي أيضًا ثبوت حجية الإجماع وخبر الواحد والقياس راجعًا إلى هذا الطريق وهو الاستقراء المعنوي « لأن أدلتها مأخودة من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضًا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع »[3]، فتعاضد الأدلة وتكاثرها يجعلها مفيدة للقطع وإن استخلصت من مواضع متفرقة، وموارد متفاوتة لا تدخل تحت باب واحد مثل التواتر المعنوي، ولكن يجمعها مساق واحد. وهذا المعنى يجريه الشاطبي في مآخذ الأدلة التي هي مآخذ الأصول، ولهذا أفادت القطع عنده[4]. كما يرى أن إغفال معنى التواتر المعنوي في الاستدلالات الشرعية أدى ببعض الأصوليين إلى اعتبار الإجماع حجة ظنية، وليست حجة قطعية؛ « إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيد القطع؛ فأدّاه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده، ومال أيضًا بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلة اللفظية في الأخذ بأمور عادية أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع، وكذلك مسائل أخر غير الإجماع عرض فيها أنها ظنية، وهي قطعية بحسب هذا الترتيب من الاستدلال »[5].

وعدم القول بقطعية القواعد الأصولية يرجعه الشاطبي إلى غفلة المتأخرين عن الأخذ بمآخذ الأدلة على هذا النمط والمسلك الذي بيّنه؛ حيث كانت استدلالات الأصوليين مبنية على آحاد الأدلة من الكتاب والسنة، حيث أخذت على الانفراد فسهل الاعتراض عليها نصًّا نصًّا، وسهل استضعافها في الاستدلال بها على قطعية

(١، ٢) المرجع السابق (١/ ٣٥).
(٣، ٤) المرجع السابق (١/ ٣٦).
(٥) المرجع السابق (١/ ٣٩).

قواعد الأصول، ولو أخذت الأدلة مأخذ الإجماع بضم سائر الأدلة من الآيات والأحاديث لصار النظر إليها يشبه النظر في المتواترات المفيدة للقطع[١].

ويمثل الشاطبي لهذا باتفاق الأمة وسائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وعلمها كالضروري « ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه؛ بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، ولو استندت إلى شيء معين، لوجب عادة تعيينه أو يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك »[٢]، ويعلل الشاطبي ذلك بأن كل واحد من هذه الأدلة « بانفراده ظني، ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيدَ للعلم خبرٌ واحدٌ دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد »[٣]. فيكون بذلك لمأخذ الاجتماع في الأدلة اعتبارٌ آخر وهو إفادة القطع. وبالنظر إلى طبيعة الاستدلالات التي وظَّفها الشاطبي في التأسيس لقطعية أصول الفقه نجدها ترتكز على محورين أساسين هما: **الأول**: الاستقراء؛ حيث يعد أول دليل التمسه الشاطبي للتدليل على قطعية أصول الفقه، وهذا الاستقراء يقصد به الشاطبي الاستقراء التام المفيد للقطع، ومسوغ ذلك إمكانية حصر مسائل علم الأصول. **والثاني**: اعتماده على المبادئ العقلية القطعية المجردة، وهذا واضح عند قوله: « إنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية »[٤]، وهذه الأصول العقلية هي أحكام العقل الثلاثة؛ وهي الوجوب والاستحالة والجواز. وهذان المبدآن اللذان وضعهما الشاطبي وهما الاستقراء والمبادئ العقلية المجردة القطعية كافيان لترتيب أحكام قطعية ويقينية؛ لأن المتولد عنهما ينبغي أن يحمل صفة القطع واليقين تبعًا، وذلك هو أصول الفقه؛ فأصول الفقه عنده ما تولد من الاستقراء القطعي، والمبادئ العقلية المجردة القطعية، يقول الشاطبي: « ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه »[٥]. كما ترتبط فكرة القطع والظن في أصول الفقه عند الشاطبي بالهدف الذي كان يرجوه من

---

(١) المرجع السابق (١/ ٣٦).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٦، ٣٧).

(٣) المرجع السابق (١/ ٣٧).

(٤) المرجع السابق (١/ ٢٩).

(٥) المرجع السابق (١/ ٣٠).

وراء تصنيفه لكتاب الموافقات؛ حيث كان يقصد « تأسيس الاستدلال على أصول الفقه التي ثبتت بالاستقراء وتحريرها من الظنية التي هي غالب أدلة الشريعة مثل أخبار الآحاد والأقيسة »[١]. وكأنه يسعى من وراء القول بقطعية أصول الفقه إلى تأسيس قواعد قطعية يقينية تكون مرجعًا عند الخلاف قاطعة لكل نزاع، وهذه المحاولة لإيجاد قواعد يحتكم إليها هي محاولة أخرى لإحياء مشروع الإمام الشافعي والذي كان يسعى إلى الهدف ذاته، ويستحضر المعنى نفسه وهو يصنف كتابه الرسالة.

ويبدو أن إيجاد قواعد مرجعية يحتكم إليها النظَّار بات هاجسًا يزاول كل من سبر أغوار الشريعة، واطلع على مقاصدها وأسرارها، وزاول التصنيف فيها والتدوين لاسيما من كانت له صلة بأصول الفقه؛ فقد تكرر هذا المعنى نفسه وبوضوح عند ابن عاشور؛ بل يعتبر هذا أبرز همٍّ شغله وهو أحد الأهداف التي كان يسعى لتحقيقها من وراء تدوين كتابه مقاصد الشريعة، كما يعد الدافع الأول في محاولة حل إشكال القطع والظن في أصول الشريعة، وفي محاولة فصل مقاصد الشريعة الإسلامية عن أصول الفقه، والاستقلال به بوصفه أحد العلوم المعيارية للاحتكام عند الخلاف والنزاع. يقول ابن عاشور: « وأنا أرى أن سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دوّنوها وجمعوها أَلِفُوا القطعيَّ فيها نادرًا ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول. كيف ومعظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟ فنحن إذا أردنا أن ندون أصولًا قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه مقاصد الشريعة الإسلامية، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير مُنزوٍ تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا

---

(١) الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية، (ط١)، (١٤٠٦هـ/ ١٩٩٥م)، (ص ٦٩).

العلم الجليل: علم مقاصد الشريعة »[١]. ويؤكد هذا المعنى الذي سبق أن أشرنا إليه عبد المجيد الصغير بقوله: « فإن أولى الخطوات المنهجية لعقلنة التكليف، ورفع الخلاف ونشدان الوحدة، والاتفاق لا تتم من غير قطع دابر الشك والظن المهيمن على المعرفة الفقهية والأصولية القديمة، ولا يتحقق هذا دون الرجوع بتلك المعرفة إلى قواطع الأدلة باعتبار هذه الأخيرة كليات يقينية ومقاصد شرعية ثابتة ومستقرأة من أدلة الشرع قطعية الدلالة »[٢].

فكأن الهدف من دعوة القطع في أصول الفقه هو محاولة تأسيس أصول تشريعية وقواعد استدلالية ومقاصد شرعية توصف بالكلية والعموم تجعلها مرجعًا لكل النظَّار من شأنها أن تحسم الخلاف وتخفف من حدته. والشاطبي يحاول تحاشي القول بالظنية في أصول الفقه بل وإخراجه من أصول الفقه واطَّراحه. يقول الشاطبي: « وهذا كاف في اطِّراح الظنيات من الأصول بإطلاق »[٣]. وهذه محاولة واضحة في تجنب الظنيات والتمسك بالقطعيات في مباحث أصول الفقه.

أثر مفاهيم القطع والظن على العلوم:

لقد أثرت رؤية الشاطبي لقطعية القواعد الأصولية هذه في نظرته إلى العلوم؛ حيث ذهب انطلاقًا من مفاهيم القطع والظن في أصول الفقه إلى تقسيم العلوم وتقويمها مستندًا إلى هذا المعنى ومراعاته لهذا الاعتبار؛ فيقسم العلوم إلى ثلاثة أقسام: **القسم الأول**: ما هو من صلب العلم، **والقسم الثاني**: ما هو معدود من ملح العلم لا من صلبه. **القسم الثالث**: ما هو ليس معدودًا من صلبه ولا ملحه[٤]، وارتكز هذا التقسيم الثلاثي للعلم على مدى شمول تلك العلوم على معاني القطع وخلوها من الظنيات، وهذا هو أسمى مطالب العلماء كما يرى الشاطبي ذلك.

القسم الأول: ما هو معدود من صلب العلم:

وهذا هو الأصل والمعتمد الذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين،

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص ١١١).

(٢) الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة للدراسات والنشر والتوزيع، (ط١)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، (ص ٤٩١).

(٣) الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٣).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٦٩).

وذلك ما كان قطعيًّا أو راجعًا إلى أصل قطعي[(١)]، ويرى الشاطبي أن أصول الفقه من هذا القبيل « لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين: وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها، وسائر الفروع مستندة إليها، فلا إشكال في أنها علم أصل، راسخ الأساس، ثابت الأركان[(٢)]. ثم يضفي على أصول الفقه – فضلًا عما سبق ذكره – بعض الخصائص يجملها في ثلاث نقاط هي:

الأول: العموم والاطراد: حيث إن الشريعة الإسلامية شاملة لكل أفعال المكلفين « فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشريعة عليه حاكمة إفرادًا وتركيبًا »[(٣)].

الثاني: الثبوت من غير زوال: وهو عدم تبدل وتغير الأحكام القطعية والمقاصد الكلية، فلا « تجد فيها بعد كمالها نسخًا ولا تخصيصًا لعمومها ولا تقييدًا لإطلاقها، ولا رفعًا لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما ثبت سببا فهو سبب أبدا لا يرتفع، وما كان شرطًا فهو أبدًا شرط، وما كان واجبًا فهو واجب أبدًا، أو مندوبًا فمندوب، وهكذا جميع الأحكام، فلا زوال لها ولا تبدّل ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك »[(٤)].

الثالث: حاكمية العلم: أي كون هذا العلم حاكمًا لا محكومًا عليه « بمعنى كونه مفيدًا لعمل يترتب عليه مما يليق به؛ فلذلك انحصرت علوم الشريعة فيما يفيد العمل، أو يصوب نحوه، لا زائد على ذلك، ولا تجد في العمل أبدًا ما هو حاكم على الشريعة، وإلَّا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكومًا عليها »[(٥)]. فهذه جملة خصائص يتصف بها هذا العلم ترتقي به إلى المرجعية الشرعية، وإلى كونه حاكمًا لا محكومًا عليه، وذلك لما استجمعه من صفات القطع واليقين والعموم والاطراد والشمول والثبات صيره مهيمنًا على غيره.

(١ – ٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٧٠).

(٤، ٥) المرجع السابق (١/ ٧١).

القسم الثاني: العلم المعدود من ملح العلم لا من صلبه:

وهو ما لم يكن قطعيًّا ولا راجعًا إلى أصل قطعي؛ بل ظني، أو كان راجعًا إلى قطعي ولكنه تخلفت عنه بعض الخصائص والأوصاف التي تقدم ذكرها[(١)].

القسم الثالث: ما ليس معدودًا في صلب العلم ولا في ملحه:

وهذا النوع من العلوم لا يرجع إلى أصل قطعي ولا إلى أصل ظني « وإنما شأنه أن يكر على أصله أو على غيره بالإبطال مما صح كونه من العلوم المعتبرة، والقواعد المرجوع إليها في الأعمال والاعتقادات، أو كان منهضًا إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة، فهذا ليس بعلم؛ لأنه يرجع على أصله بالإبطال، فهو غير ثابت ولا حاكم ولا مطرد أيضًا، ولا هو من ملحه؛ لأن الملح هي التي تستحسنها العقول وتستملحها النفوس؛ إذ ليس يصحبها منفر، ولا هي مما تعادي العلوم؛ لأنها ذات أصل مبني عليه في الجملة »[(٢)]. وقد حاول الشاطبي كذلك في إطار القول بقطعية قواعد أصول الشريعة والتدليل عليها التوفيق بين الكليات العقلية والكليات الشرعية؛ لأن نتيجتهما قطعية لا ظنية محاولًا في الوقت ذاته رفع الفروقات بينهما، ونصَّ على ذلك بقوله: « فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها »[(٣)]. ذلك أن العلم الشرعي هنا مستفاد « من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها حتى تصير في العقل مجموعة كليات مطردة عامة ثابتة غير زائلة ولا متبدلة وحاكمة غير محكوم عليها »[(٤)]. وهذه الخصائص التي يدركها العقل من وراء العملية الاستقرائية - كونها كليات مطردة، عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها - هي خواص الكليات العقلية المفيدة للقطع. والكليات العقلية التي تتمتع بهذه الخصائص هي بدورها ليست نابعة من ذاتها وإنما هي مقتبسة من الوجود الخارجي أي: « مقتبسة من الوجود وهو أمر وضعي لا عقلي »[(٥)]. وهذا الاقتباس من الوجود الخارجي يتمثل في تطابقها مع

---

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ٧١). وانظر تفاصيل أخرى عن أنواع العلوم المعدودة في ملح العلم. المرجع نفسه (١/ ٧١ - ٧٦).

(٢) المرجع السابق (١/ ٧٦، ٧٧).

(٣) المرجع السابق (١/ ٧٠).

(٤، ٥) المرجع السابق (١/ ٧٠).

الواقع الموجود في الخارج مستقلًّا عن وعي الفرد[١]، وبهذا المعنى يقع التوافق بين الكليات العقلية والكليات الشرعية؛ إذ كلتاهما يقتبس من أمر وضعي خارجي، وبهذا التوافق يرتفع الفرق بينهما، وبذلك فقد تفيد الوضعيات القطع وتجاري العقليات في إفادة العلم القطعي.

هذا المجهود العلمي الذي بذله الشاطبي في إطار تطوير مشروعه العلمي المتعلق بقطعية أصول الفقه قابله ابن عاشور بالانتقاد وقلل من أهميته، ووصف محاولته هذه بالمدخول والمخلوط غير المنخول، كما نعت أدلته ومقدماته بالخطابية والسفسطائية، يقول ابن عاشور: « وأبو اسحاق الشاطبي حاول في المقدمة من كتابه عنوان التعريف طريقة أخرى لإثبات كون أصول الفقه قطعية، وهي طريقة لا يوصل منها إلا قوله: » الدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي (أي لو تحققنا رجوع شيء معين إلى تلك الكليات)، وأعني بالكليات الضروريات والحاجيات » ثم ذهب يستدل على ذلك بمقدمات خطابية وسفسطائية أكثرها مدخول ومخلوط غير منخول »[٢]، ووصف أطروحته في موضع آخر بقوله: « وقد حاول أبو اسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل »[٣]. فابن عاشور وإن كان يذهب إلى القول بإمكانية تأسيس علم قطعي ومعياري إلا أنه لم يرتض مسلك الشاطبي هذا، كما لم يرتض مختلف استدلالاته.

وإذا كانت النتيجة التي خلص إليها الشاطبي هي قطعية القواعد الأصولية والأصول الاستدلالية كما تقدم أصبح العقل هنا تابعًا للنص ومركبًا عليه، وهنا تطرح إشكالية أخرى عن موقع العقل في الفكر الأصولي، وطريقة توظيفه في ظل القول بقطعية قواعد أصول الشريعة.

منظور ابن عاشور في القطع والظن في مسائل الأصول:

سبق وأن ذكرنا أن ابن عاشور لم يرتض مذهب الشاطبي في القول بقطعية مسائل الأصول، واتخذ موقفًا مخالفًا لمسلكه واستدلالاته الأصولية، ولم يكن الشاطبي الإمام الوحيد الذي اعترض عليه ابن عاشور، ولكن تعدى تقويم ابن عاشور لثلة من

---

(١) انظر: عبد المجيد الصغير، إشكالية السلطة العلمية في الإسلام (ص ٥٠٨).

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص ١٥٨). (٣) المرجع السابق (ص ١١٠).

العلماء الذين حاولوا مناقشة مسألة القطع والظن في أصول الفقه، وقد أبدى عدم الرضا بتلك المحاولات ووصف مسالكهم بالارتباك[١]. وقد حدد ابن عاشور هدف الأصوليين من وراء قولهم بقطعية الأصول الاستدلالية، وجعله محصورًا في التقليل من الخلاف وقطع الجدل والنزاع، يقول: « وأن أعظم ما يهم المتفقهين إيجاد ثلة من المقاصد القطعية ليجعلوها أصلًا يصار إليه في الفقه والجدل »[٢]. ويوضح ابن عاشور عدم قطعية أصول الفقه وظنيته بقوله: « فمعظم أصول الفقه مظنونة »[٣]؛ فمذهبه على خلاف مذاهب من سبقوه، وعلى الرغم من ذلك فإنه يسلم بإمكانية وجود القطع في أصول الفقه؛ إذ فيه « إمكان استخلاص قواعد تحصل بالقطع أو بالظن القريب ولو كانت قليلة »[٤]. ولكن من جهة أخرى يرى عدم ضرورة لزوم القول بالقطع فيها بسبب أن التشريع منوط بالظن، وبناء على نظرته هذه يقسم ابن عاشور المقاصد إلى مقاصد قطعية ومقاصد ظنية ومقاصد ظنية قريبة من القطع[٥]. وقد جعل سبب الاختلاف في مسائل الشريعة راجعًا إلى ظنية القواعد الأصولية وعدم تمكن العلماء من الرجوع إلى أدلة ضرورية أو قطعية تقطع الخلاف كما هو شأن أهل العلوم العقلية؛ حيث يرتفع بينهم الخلاف، لانتهائهم إلى أدلة ضرورية يذعن لها الجميع[٦]. كما يستشهد ابن عاشور بواقع التشريع الإسلامي الذي ينفي كون أصول الفقه وقواعده قطعية لاستمرار الخلاف والنزاع بين النظَّار « وقد يظن ظان أن في مسائل علم أصول الفقه غنية لمتطلب هذا الغرض بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظّار مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعًا للاختلاف في الفروع »[٧]. وهذا يؤكد من جهة أخرى أن منشأ الخلاف في القواعد الأصولية مرتبط بالفروع الفقهية، وأنه منتزع منها بسبب تخلف تدوين الأصول عن تدوين الفقه؛ فقد استمر الخلاف في الأصول في رأي ابن عاشور « لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع؛ إذ كان علم الأصول لم يدون إلا

(١، ٢) انظر: المرجع السابق (ص ١٥٧).

(٣) المرجع السابق (ص ١٠٤).

(٤، ٥) المرجع السابق (ص ١٥١).

(٦) انظر: المرجع السابق (ص ١٠٥).

(٧) انظر: المرجع السابق (ص ١٠٦).

بعد تدوين الفقه زهاء قرنين »[١]. ويؤكد ابن عاشور على ظنية أصول الفقه بقوله: « لذلك لم يكن علم الأصول منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه وعسر أو تعذر الرجوع بهم إلى وحدة رأي أو تقريب حال ». والظن تكون نتيجته الخلاف والنزاع بخلاف القطع الذي يكون مُنهيًا لأي نزاع أو خلاف. وفي نظره ليس القول بقطعية الأصول الاستدلالية هي المخرج للقضاء على الخلافات الفقهية؛ لأن ذلك متعذر بشهادة واقع التشريع الإسلامي، ولكن ما أسماه بمقاصد الشريعة هو السبيل إلى القضاء على مثل هذه الاختلافات والتي تتمثل في مجموعة من القواعد القطعية التي تحكَّم عند الاختلاف « وإنما أردت أن تكون ثلة من القواعد القطعية ملجأ نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة، وأن ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسميه علم مقاصد الشريعة وليس ذلك بعلم أصول الفقه »[٢]. فهذه دعوة إلى فصل علم المقاصد عن علم أصول الفقه وجعله علمًا قائمًا بذاته، مستقلًا بنفسه يتميز عن علم أصول الفقه، وجعل قواعد هذا العلم وأصوله قواعد محكّمة عند الخلاف والنزاع، وهي محاولة لتأسيس قواعد الاستدلال على القطع. وهذا ما جعله ينبه على أهمية المقاصد ويجعلها أهم ما يمكن أن يقلل من الخلاف ويقضي على النزاع بين النظَّار، **وقد حدد أهم ما يحققه علم المقاصد من فوائد فيما يلي:**

أولًا: تعد مقاصد الشريعة نبراسًا وهاديًا للمتفقهين في الدين والمشتغلين بعلوم الشريعة.

ثانيًا: تعد مقاصد الشريعة مرجعًا عند الاختلاف وتبدل الأعصار.

ثالثًا: تعد مقاصد الشريعة أهم ما يمكن أن يحد من الخلاف والتقليل من النزاع.

رابعًا: تعد مقاصد الشريعة أهم مستند للترجيح بين الأقوال.

خامسًا: تعد مقاصد الشريعة مدخلًا لنبذ التعصب والرجوع إلى الحق[٣].

وكأن ابن عاشور يقلل من أهمية الدعوة إلى قطعية القواعد الأصولية انطلاقًا من علم أصول الفقه، ويرى أن ذلك متعذر، وينظر إلى علم المقاصد بوصفه علمًا

---

(١) المرجع السابق (ص ١٠٦). (٢) المرجع السابق (ص ١٥٩).
(٣) انظر: المرجع السابق (ص ١٠٥).

مستقلًا هو الكفيل بتحقيق ما يراد من القواعد الأصولية القطعية تحقيقه. كما أن المشروع البديل الذي يستحق الرعاية والبحث في نظره، والذي يكون بديلًا عن أطروحات قطعية القواعد الأصولية كما تبناها العلماء الذين سبقوه - هو إخراج علم مقاصد الشريعة من أصول الفقه، انطلاقًا من إعادة صياغة بعض مسائل أصول الفقه وإخراجه في ثوب جديد وإضفاء أوصاف القطع عليه، وإلباس هذه القواعد الجديدة لباس مقاصد الشريعة بعد تصفيتها وتخليتها ونقدها وفحصها، وإعادة صياغتها وإخراجها في ثوب جديد. يقول ابن عاشور: « فنحن إذا أردنا أن ندون أصولًا قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة »[1].

فهذه محاولة قراءة أصول الفقه قراءة نقدية تحليلية ونفي ما لا علاقة له بالقطع، واستخلاص تلك القواعد والأصول، وإعادة صياغتها صياغة جديدة، وذلك هو مقاصد الشريعة الإسلامية. أما أصول الفقه فيبقى كما هو على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، فتصبح مقاصد الشريعة قواعد معيارية حاكمة على النظر والاجتهاد، ومرجعًا عند النزاع والخلاف، ويبقى أصول الفقه مسالك منهجية لتركيب الأدلة وترتيبها[2].

وخلاصة القول أن ابن عاشور يؤكد على معنى القطع في أصول التشريع الإسلامي فـ: « أصول الفقه يجب أن تكون قطعية ومن حق العلماء أن لا يدونوا إلا ما هو قطعي إما بالضرورة أو بالنظر القوي »[3]. ولكن هذا التأكيد في دعوى قطعية أصول الفقه يكيِّفه ابن عاشور تكييفًا آخر بخلاف من سبقوه؛ حيث يطرح من خلاله عملية تأسيس جديدة لمقاصد الشريعة باستخلاصه من علم أصول الفقه وفصله عنه. وبذلك فنظرة

---

(١) المرجع السابق (ص ١١١).

(٢) لمزيد تفصيل حول نظرية المقاصد عند ابن عاشور انظر: الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص ١١١).

ابن عاشور أعم من نظرة الشاطبي؛ حيث إن نظر الشاطبي إلى مفاهيم القطع والظن كان من خلال أصول الفقه، وذلك بمحاولة عملية إصلاحية وتجديدية داخل العلم نفسه، أما ابن عاشور فنظره إلى مفاهيم القطع والظن كان من خارج أصول الفقه، بل كان بعملية فصل مقاصد الشريعة الإسلامية عن أصول الفقه؛ وتأسيس مقاصد الشريعة بوصفها علمًا معياريًّا جديدًا يحكم عملية النظر والاجتهاد. وهذا إشكال آخر؛ لأنه يفضي بنا إلى نزاع من نوع آخر؛ وهو ما تسويغ تسمية مقاصد الشريعة علمًا، وعلى افتراض صحة ذلك، فما وجه فصله عن علم أصول الفقه؟

إلا أن يقال أن دعوى الفصل عند ابن عاشور دعوى تصنيفية، ولا يعني ذلك فصل المقاصد عن الأصول من حيث الأصل والأساس، فالمقاصد أصول، وهي قطعية، لكن ابن عاشور يدعو لفصلها بناء على طبيعتها القائمة على إدراك أسرار الشريعة، وبذلك قد تختلف عن القواعد اللغوية الاستنباطية، وهذا يقتضي عنده الفصل بينهما لتقديم فرعي أصول الفقه كلٌّ حسب طبيعته، والتركيز عليه انبعاثًا من الأساس الذي يقوم عليه.

***

المَبْحَثُ الثَّانِي

تقديم المادة الأصولية عارية من التفكير الفلسفي واللبوس المنطقي

كان للشاطبي موقف سلبي واضح من التفكير الفلسفي، وكان حريصًا على صياغة مادته الأصولية بعيدة عن التأثيرات الفلسفية والمنطقية[1]؛ فمنذ بداية كتابه حرص على تقديم المادة الأصولية في جميع مفرداتها عارية من التفكير الفلسفي واللبوس المنطقي، وبعيدًا عن منهج المتكلمين في عرض مختلف المسائل الأصولية. فتلاحظ وأنت تقرأ في كتاب الموافقات خلو أغلب مواضعه ومفراداته في مختلف مباحثه وأجزائه من المناقشات الفلسفية والمنطقية، كما أنك لا تكاد تجد فيه آثار مناهج الفلاسفة، أو المناطقة في مناقشة القضايا وعرضها. ويمكن ملاحظة هذا في أدنى مقارنة بين كتاب الموافقات وأي كتاب أصولي آخر مثل كتاب الغزالي أو الرازي أو الآمدي أو البيضاوي أو غيرهم.

وسبب ذلك هو موقف الشاطبي المبدئي من الفكر الفلسفي والمنطقي، والذي يعتبرهما من العلوم الدخيلة التي ينبغي تركها وعدم الاشتغال بها، لما فيها من مخالفة للكتاب والسنة، ولأن العرب لم تعهد مثل هذه العلوم، فيرى: «أن تتبع النظر في كل شيء وتطلب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة، فاتباعهم في نحلةٍ هذا شأنها، خطأ عظيم وانحراف عن

---

(١) أهم ما نتعرض لمناقشته هنا هو علم المنطق ولهذا رأينا تعريفه هنا، والمنطق كما يعرفه الجرجاني: « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، فهو علم عملي آلي، كما أن الحكمة علم نظري غير آلي؛ فالآلة بمنزلة الجنس، والقانونية تخرج الآلات الجزئية لأرباب الصنائع، وقوله: تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. تخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر بل في المقال، كالعلوم العربية. الجرجاني، التعريفات (ص ٣٠١).

الجادة »[1]. فقد وصف الشاطبي هؤلاء الفلاسفة بمخالفتهم للسنة، وحذَّر من خطر متابعتهم لانحرافهم عن جادة الصواب، فإذا كان الشاطبي يحذر غيره من الفلسفة وما فيها من مناهج وعلوم، فهو أحرى بأن يلتزم ذلك في نفسه فكرًا ومنهجًا وتدوينًا، وإن مما يدل كذلك على استهجان الشاطبي للفلسفة والفلاسفة الصيغة التي أوردها في بيان حقيقة الفلسفة، والتي تدل على الاستخفاف والازدراء، حيث قال: « ويزعم الفلاسفة أن حقيقة الفلسفة إنما هو النظر في الموجودات على الإطلاق من حيث هي تدل على صانعها »[2]؛ بل نجد الشاطبي أكثر تشددًا في موقفه من الفلسفة حين يخرجها من علوم العرب، وعما قد تشمله بعض عمومات النصوص الشرعية، مثل قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]. فقد قال: « ولا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علوم الفلسفة التي لا عهد للعرب بها »[3]، وهذا موقف واضح في رفضه للفلسفة وعلومها، فضلًا عن الأوصاف التي نعت بها الفلسفة بأنها: « صعبة المأخذ، وَعِرةُ المسلك، بعيدة الملتمس، لا يليق الخطاب بتعلمها كي تُتعرف آياتُ اللّٰه ودلائل توحيده للعرب الناشئين في محض الأمية »[4]؛ فالفلسفة عنده بعيدة المنال، وعزيزة المطلب، ليست في متناول جمهور العرب الناشئين في محض الأمية، وفضلًا عن هذه الأوصاف التي فيها ذم واضح للفلسفة واستهجان بمنهجها في فهم خطاب الشارع، فإنه يفهم من كلام الشاطبي أنه يقول بحرمة الاشتغال بها وتعلمها والخوض فيها قراءة وبحثًا حيث يقول: « وعلى فرض أنها جائزة الطلب »[5]، ويقصد بذلك الفلسفة وهذه الصيغة عادة ما يوردها من يقول بعكس الفرض، وهو إقرار بصحة الفرض جدلًا مجاراة للمناظرة و استطرادًا لمناقشة متعلقاتها من المسائل. وإن مما يدعم هذا المعنى قوله في بيان الفلسفة: « فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة »[6]، ولا شك أن ما هو مذموم مجتنب يحذر من الوقوع فيه؛ فالشاطبي يقف موقف المنع والرفض في تعلم الفلسفة والاشتغال بها وتوظيفها في تفسير النصوص الشرعية، خاصة ما يتعلق بعلوم العقائد ومفاهيم التوحيد.

---

(١) الشاطبي، الموافقات (١/ ٤٦).
(٢) المرجع السابق (١/ ٤٧).
(٣- ٥) المرجع السابق (١/ ٥٠).
(٦) المرجع السابق (١/ ٥١).

وهذه النظرة الشاطبية جعلته يتحفظ من توظيف هذا العلم ومناهجه في البحث الأصولي، فجاء كتاب الموافقات في جملته بعيدًا عن الجدل الفلسفي، وعاريًا عن اللبوس المنطقي؛ بل جاء مبنيًّا على أساليب لغة العرب في الشرح والبيان، محاولًا بذلك محاكاة كتاب الرسالة للإمام الشافعي، وهي محاولة منه في تجديد منهج البحث والكتابة في أصول الفقه، كما يلاحظ أن الشاطبي لم يلتزم طريقة المناطقة في عرض بعض القضايا والمسائل، خاصة ما يتعلق منها بالحدود والاعتراضات المنطقية، كما أنه لم يسلك منهجهم المنطقي في تحليل مختلف المباحث ومناقشتها ونقدها؛ بل اعتبر ذلك مسلكًا بعيدًا عن استعمالات العرب في مخاطباتها وطريقًا يعيق الوصول إلى المطلوب.

يقول الشاطبي: « ... لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيًّا في الإنتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي، إلا أن المتحرى فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها؛ إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون؛ ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعدا عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية منافٍ لذلك »[1].

فهذا رفض واضح لاستخدام مسلك المناطقة في تناول القضايا الشرعية، كما يرفض توظيف تواضع واصطلاحات المناطقة، ولهذا نجد تلك الاصطلاحات الفلسفية والمنطقية خالية من كتاب الموافقات، فلا تجد مسألة بحثها الشاطبي على طريقة المناطقة، كما لا تجد في تعريفاته التزامًا بنظرية الحدِّ عند المناطقة، كما لا تجد أثرًا للفلسفة أو المنطق في سائر تفسيراته وتحليلاته، وفضلًا عن ذم الشاطبي لعلم الفلسفة والمنطق واستهجانه لهما، فإن النص الذي أوردناه بيَّن بوضوح سبب عدم ارتضاء الشاطبي لمسلك الفلاسفة والمناطقة في تعريف القضايا ومناقشتها، فهو يرى أن منهجهم يبعد عن الوصول إلى المطالب الشرعية، وهو فهم مراد الشارع بسبب أن منهجيتهم « صعبة المأخذ وعرة المسلك بعيدة الملتمس »[2]، وهذا

---

(١) المرجع السابق (٤/ ٦٧٩).

(٢) المرجع السابق (١/ ٥٠، ٥١).

لا يتناسب مع وضع الشريعة على شرط الأمية، وما يليق في مثل المسائل الشرعية هو تحري المنهج الذي يتناسب مع عادة العرب في خطابها ومعهود كلامها؛ حيث يرى الشاطبي أن مقصود الشارع هو إيصال الخطاب بأيسر طريق وأسرع مسلك؛ كي يتم فهم الخطاب والامتثال إليه، وسلوك منهج الفلاسفة يعيق ذلك؛ بسبب صعوبة الاصطلاحات وصعوبة الطريقة الفلسفية في الوصول إلى المطالب، ويؤكد الشاطبي عدم التزام طريقة المناطقة في عرض القضايا وتقريرها عند تعقيبه على كلام المازري حيث قال: « وإنما نبهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرين صنف كتابا أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول المنطق. هذا ما قاله المازري وهو صحيح في الجملة، وفيه من التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية »[1].

وهذا ما جعل الشاطبي يتجنب معالجة القضايا وتناول مختلف المسائل الأصولية الشرعية على طريقة المناطقة ومنهجهم؛ إذ يحاول باستمرار تجنب ذلك في كتاباته. ومنه تعلم أن عدم التزام الشاطبي بنظرية الحد عند المناطقة وبعض الضوابط المنطقية في تعريف بعض المباحث والمسائل ليس ناتجًا عن غفلة أو سهو، ولكن ناتج عن موقفه من منهج الفلاسفة وطريقة المناطقة و استحضاره لمنظوره الأصولي غير القائم على المناهج الفلسفية، ولا على المسالك المنطقية وطرائقها، ويكشف عن هذا المعنى وهو عدم التزامه بالضوابط المنطقية وتمرده عليها عند قوله: « فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية »[2]. فهو تصريح جلي ورفض واضح لتلك الضوابط المنطقية، وتمرد صريح على منهج الفلاسفة والمناطقة، معلنًا بذلك دعوة جديدة في البحث الأصولي هو تعرية أصول الفقه فكرًا ومنهجًا وكتابة من التفكير الفلسفي والمنطقي، والشاطبي بذلك يهمل كل الجهود العلمية التي بذلها الأصوليون قبله، وعلى رأسهم الإمام الغزالي في كتابه المستصفى، ولا يبالي بما أنتجته كتبه الأخرى التي عنيت بهذه المواضيع، كما يتجاهل تأكيداته في الإشادة بعلم المنطق وبيان أهميته وضرورته في عصمة الفكر من الخطأ والزلل، فلا غرابة بعد ذلك أن تجد الشاطبي يورد بعض التعريفات سهلة

---

(١) المرجع السابق (٤/ ٦٨٠).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٦٨١).

المأخذ، بسيطة التناول، خالية من المناقشات الفلسفية والمنطقية، والتحليلات والمناقشات والاعترضات المنطقية التي تتعلق بنظرية الحد، كما فعل غيره من علماء الأصول الذين سبقوه وجاؤوا من بعده.

موقف العلماء من المنطق الأرسطي:

الحقيقة أن العلماء يقفون من المنطق الأرسطي على ثلاثة اتجاهات: وهي: موقف القبول والتأييد، ويمثله علماء فلاسفة مثل: الفارابي وابن سينا والغزالي، وهؤلاء العلماء اهتموا بدراسة المنطق وأَوْلوه عناية خاصة بحثًا وشرحًا وتحليلًا ونقدًا. وهناك موقف الرفض للفكر اليوناني. وهؤلاء الذين رفضوا المنطق ومنعوا الاشتغال به على اتجاهين: **الاتجاه الأول**: اتجاه يرفض الاشتغال به ويقول بتحريمه دون الخوض فيه دراسة وبحثا ونقدا، ومن هؤلاء الشافعي وابن الصلاح. **والاتجاه الثاني**: اتجاه يرفض الفلسفة والمنطق، ولكن بناء على نقد علمي لمضامين الفكر اليوناني، ومن هؤلاء ابن تيمية[١].

وأما تفصيلًا فيمكن ملاحظة خمسة مذاهب في الاتجاه الرافض للمنطق وهي:

الأول: علماء علم أصول الفقه، ويمثل علماء الشافعية هذا الاتجاه وعلى رأسهم الشافعي.

الثاني: علماء أصول الدين، وسبب معارضة هؤلاء للمنطق هو اعتقادهم بتعارض ميتافيزيقية أرسطو مع المعارف الإسلامية، وبما أن المنطق اليوناني على علاقة حميمة بميتافيزيقية أرسطو، فلا بد من رفض هذا المنطق أيضًا.

الثالث: العرفاء والمتصوفة ولا سيما أولئك الذين ظهروا في القرون الإسلامية الأولى؛ حيث لم يستقبلوا كثيرًا فكرة أن العقل أداة للمعرفة.

الرابع: فئة تعتقد بأن طريق المعرفة يقتصر على التجربة وترفض أي طريق آخر، وهذه الفئة تعرف بالتجريبيين التي لا تولي أي اهتمام للنظر والبرهان.

الخامس: الفقهاء، وعلى رأسهم ابن الصلاح والنووي وابنُ تيمية وغيرهم ممن تكلموا في المنع تحريمًا ومنعًا ونقدًا وردا[٢]. فهذه اتجاهات خمسة تقف موقف الرفض والنقد لعلم المنطق.

---

(١) انظر: عزمي، سلام، دراسات في المنطق، الكويت، مطبوعات الجامعة، (١٩٨٥م)، (ص ١٢ - ١٤).

(٢) انظر: ديناني، غلام حسين إبراهيم، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، بيروت، دار الهادي، (ط١)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، (١/ ١٣١، ١٣٢).

ويمكن تصنيف الشاطبي ضمن فريق العلماء الذين يرفضون علم المنطق، ويحرمون الاشتغال به دون حاجة إلى دراسته وبحثه ونقده، وبناء على ذلك فموقفه من الفلسفة والمنطق لا يعد موقفًا جديدًا أو شاذًّا بقدر ما أنه متابعة وإقرار لما عليه كثير من العلماء والأئمة الذين سبقوه، وإنما الشاطبي تبنى أحد المذاهب وتابعها في موقفها من المنطق، وإن كان للشاطبي هذا الموقف من المنطق إلا أنه استفاد من المنطق بتوظيف بعض مباحثه في البحوث الشرعية، إلا أنه بقي سلفيًّا في موقفه تجاه الفلسفة والمنطق، منظمًا إلى زمرة العلماء الذين كان لهم موقف رافض وناقد للعلوم العقلية أمثال ابن الصلاح والنووي وغيرهما من العلماء، وعلى الرغم من هذا الموقف الذي تبناه الشاطبي تجاه العلوم العقلية إلا أنه استفاد من بعض موضوعاته وطور البحث فيها، ولكن بمنظور شرعي وليس بمنظور منطقي أرسطي.

وبذلك يمكن اعتبار الشاطبي من العلماء الذين رفضوا المنطق الأرسطي بناء على إسقاط وإحجام وقول بحرمته، وليس بناء على نقض ونقد وتحليل، وإن ثبت ذلك فلم تصلنا كتب صنفها في ذلك، وإن كانت هناك بعض الإشارات والانتقادات إلى المنطق في ثنايا رفضه له، ولكن لا ترقى إلى نقد علمي رصين نابع عن استقصاء وتتبع. من ذلك قوله: «إن الاعتناء بطلب تجريد النفس والاطلاع على العوالم التي وراء الحس إنما نقل عن الحكماء المتقدمين، والفلاسفة المتعمقين في فنون البحث من المتألهين منهم ومن غيرهم، ولذلك تجدهم يقررون لطلب المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية، من اشتراط التغذي بالنبات، دون الحيوان أو ما يخرج من الحيوان، إلى غير ذلك من شروطهم التي لم تنقل في الشريعة، ولا وجد منها في السلف الصالح عين ولا أثر، كما أن ذكر التجريد والعوالم الروحانية وما يتصل بذلك لم ينقل عن أحد منهم، وكفى بذلك حجة في أنه غير مطلوب»[1]. فهذا عرض لمنهج الفلاسفة ورفض له؛ لعدم ورود مثل هذه الشروط في الشريعة، وخلو السلف الصالح من سلوك هذا المنهج.

وفي موضع آخر نبَّه الشاطبي عن فشل محاولة الفلاسفة في عقلنة بعض الأصول الشرعية المعلومة مبينًا أن دعوتهم في استقلال العقل بإدراك المصالح قبل ورود

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٤٥٠).

الشرع دعوة كاذبة؛ حيث قال: « ولا يغترنّ ذو الحجى بأحوال الفلاسفة المدَّعين لإدراك الأحوال الأخروية بمجرد العقل قبل النظر في الشرع، فإن دعواهم بألسنتهم في المسألة بخلاف ما عليه الأمر في نفسه؛ لأن الشرائع لم تزل واردة على بني آدم من جهة الرسل، والأنبياء أيضًا لم يزالوا موجودين في العالم، وهم أكثر، وكل ذلك من لدن آدم ﷺ إلى أن انتهت بهذه الشريعة المحمدية، غير أن الشريعة كانت إذا أخذت في الدروس بعث اللَّه نبيًّا من أنبيائه يبين للناس ما خلقوا لأجله، وهو التعبد للَّه؛ فلا بد أن يبقى من الشريعة المفروضة ما بين زمان أخذها في الاندراس وبين إنزال الشريعة بعدها بعض الأصول المعلومة. فأتى الفلاسفة إلى تلك الأصول فتلقفوها أو تلقفوا منها، فأرادوا أن يخرجوه على مقتضى عقولهم، وجعلوا ذلك عقليًّا لا شرعيًّا وليس الأمر كما زعموا »[١].

وما يمكن قوله أن انتقاد الشاطبي للمنطق والفلسفة لم يكن بناء على أساس اشتغاله ببحثه ونقده كما فعل الغزالي وابن تيمية، ولكن رفضه للعلوم العقلية كان بناء على مطالعاته، وتأثره ببيئته العلمية، ومنهجه في التمسك بمنهج السلف، ومتابعته للعلوم التي اشتغلوا بها. كما يفهم من موقف الشاطبي تجاه العلوم العقلية أنه لا يرفض فقط إقحام مثل هذه العلوم في البحوث الشرعية، ولكنه يرى عدم فائدة هذه العلوم والاشتغال بها ولو استقلالًا بعيدًا عن الشرعيات.

ومن اعتذارات الشاطبي في رفضه للعلوم الفلسفية أنها ليست من العلوم التي عرفها العرب، وليست مما اشتغل به السلف الصالح، كما أن لغة العلوم الفلسفية لا تتناسب مع أمية العرب، وسهولة مأخذ لغة العرب في أساليبها. فمسلك السلف معروف بالسهولة في الاستدلال والبساطة في الوصول إلى المطالب الشرعية، أما مسلك الفلاسفة فليس بمسلك شرعي عنده، يقول الشاطبي: « وأما إذا كان الطريق مرتبًا على قياسات مركبة وغير مركبة إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل، فليس هذا الطريق بشرعي؛ فإن ذلك متلفة ومحارة له قبل بلوغ المقصود، وهي بخلاف وضع التعلم؛ ولأن المطالب الشرعية إنما هي في - عامة الأمر - وقتية، فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيًّا، فلو وضع النظر في الدليل غير وقتي لكان مناقضًا لهذه المطالب وهو

---

(١) الشاطبي، الاعتصام (٣٦/١).

غير صحيح، وأيضًا فإن الإدراكات ليست على فنٍّ واحد، ولا هي جارية على التساوي في كل مطلب إلَّا في الضروريات وما قاربها، فإنها لا تفاوت فيها يعتد به، فلو وضعت الأدلة على غير ذلك لتعذر هذا المطلب، ولكان التكليف خاصًّا لا عامًّا، أو أدى إلى تكليف ما لا يطاق، أو ما فيه حرج، وكلاهما منتفٍ عن الشريعة »[١].

ويمكن القول بأن للشاطبي موقفين تجاه العلوم الفلسفية والمنطقية، موقفًا سلبيًّا رافضًا للفكر الفلسفي عامة، وهو في هذا الموقف لم يستخدم فكره النقدي للنظر في مدى إمكانية الاستفادة من العلوم الفلسفية في البحوث الشرعية. كما أن التفسيرات التي قدمها في ردِّه لتلك العلوم غير كافية وغير مقنعة. أما موقفه الإيجابي فهو قبوله لبعض المباحث المنطقية وارتضاؤه بتوظيفها في الشرعيات، مثل الاستقراء وبرهان الخلف، وعلى الرغم من توظيف الاستقراء بوصفه أحد المباحث المنطقية وليدة الفكر الأرسطي، إلا أنه لم يستخدمه في البحوث الشرعية بما فيه من مبادئ وما يحمله من تصورات تستند إلى الفكر اليوناني، وإنما أجرى عليه تعديلات وتطويرات وخلع ما فيه من لبوس منطقي وأرسطي؛ بحيث صار الاستقراء وغيره من المباحث غريب عن المباحث المنطقية الصرفة التي تعرف في علم المنطق.

الشاطبي وتأثره بموقف ابن تيمية:

لقد كان الشاطبي متحفظًا من محاولة الغزالي في التطويرات التي أدخلها على علم المنطق، وما سعى إليه في فصله عن الفلسفة، وجعله علمًا قائمًا بذاته، يتعلق بقواعد النظر والبحث والفكر، تحتاج إليه كافة العلوم النظرية، وقد وقف منها موقف الرفض ولم يتابعه في أي محاولة، وكأن الشاطبي يفضل مسلك ابن تيمية في موقفه من العلوم العقلية وعلى رأسها علم المنطق، وينتهي إلى نفس نتيجة الإمام ابن تيمية في عدم جدوى علم المنطق، وكأنه متأثر بما كتبه ابن تيمية في رده على الفلسفة والمنطق الأرسطي. وإن كان الشاطبي ظاهر التأثر بالغزالي في الفكر الأصولي من خلال تبنيه لبعض آرائه، ومن خلال كثرة إحالته على كتبه، فإن الأمر اختلف هنا في علم المنطق، والذي آثر فيه متابعة ابن تيمية وغيره من العلماء في رفض المنطق.

---

(١) الشاطبي، الموافقات (١/ ٥٩، ٦٠).

وكأن الشاطبي في تعاريفه وحدوده التي وضعها لبعض المفاهيم الأصولية، يستحضر فيها موقف ابن تيمية من نظرية الحدِّ عند المناطقة، وكأن نصَّ ابن تيمية ماثل نصب عينيه وهو أن « عامة الحدود المنطقية هي من هذا الباب حشو لكلام كثير يبينون به الأشياء، وهي قبل بيانهم أبين منها بعد بيانهم، فهي مع كثرة ما فيها من تضييع الزمان، وإتعاب الفكر واللسان لا توجب إلا العمى والضلال، وتفتح باب المراء والجدال؛ إذ كل منهم يورد على حد الآخر من الأسئلة ما يفسد به، ويزعم سلامة حده منه، وعند التحقيق تجدهم متكافئين أو متقاربين ليس لأحدهم على الآخر رجحان مبين، فإما أن يقبل الجميع أو يرد الجميع أو يقبل من وجه ويرد من وجه »[١]. وقال: « فعلم أنه من أعظم حشو الكلام، وأبعد الأشياء عن طريقة ذوي الأحلام »[٢].

فقد كان لابن تيمية موقف رافض وناقد لعلم المنطق[٣]، وابن تيمية لا ينظر إلى علم المنطق بوصفه آلة، وقواعد قانونية تعصم الفكر والنظر من الخطأ والزلل، ولكن يرى أنه علم لا جدوى منه، لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد[٤]. وقد اهتم ابن تيمية بعمل الغزالي وخصه بالذكر والمناقشة والاعتراض؛ كونه يعد رائد المنتصرين لعلم المنطق، وأول من طور البحث فيه وأدخله في العلوم الشرعية، يقول ابن تيمية: « وإنما كثر استعمالها من زمن أبي حامد؛ فإنه أدخل مقدمة من المنطق اليوناني في أول كتابه المستصفى، وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق، وصنف فيه معيار العلم، ومحك النظر، وصنف كتابًا سماه القسطاس المستقيم »[٥]. وقال: « وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي »[٦]. وقال أيضًا: « وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في أصول الدين والفقه بعد أبي حامد في أواخر

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٩/ ٦٦).

(٢) ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، ب ت، (ص١٦٩).

(٣) لتفاصيل أخرى عن موقف ابن تيمية من المنطق انظر:

Hallaq. Wael B. 1993. Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians. Glarendon London. Oxford. P.1.

(٤) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٩/ ٨٢).

(٥) ابن تيمية، نقض المنطق (١/ ١٩٦). وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٩/ ١٨٤).

(٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٩/ ٢٣١).

المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة، فإن أبا حامد وضع مقدمة منطقية في أول المستصفى، وزعم أن من لم يحط بها علمًا فلا ثقة بشيء من علومه، وصنف في ذلك محك النظر، ومعيار العلم، ودوامًا اشتدت به ثقته، وأعجب من ذلك أنه وضع كتابًا سمّاه القسطاس المستقيم ونسبه إلى أنه تعلمه من الأنبياء، وإنما تعلمه من ابن سينا، وابن سينا تعلمه من كتب أرسطو »[١]. ويرى ابن تيمية في قول الغزالي: من ليس له خبرة بهذا العلم فلا ثقة بشيء من علومه - كما تقدم سابقًا - أنه قول في غاية الفساد من وجوه كثيرة التعداد، مشتمل على أمور فاسدة ودعاوى باطلة كثيرة[٢].

كما رد أيضًا عليه وعلى غيره من العلماء الذين قالوا بأن تعلمه شرط من شروط الاجتهاد، بأن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين وعلماء المسلمين عرفوا ما يجب عليهم، ويكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف المنطق اليوناني[٣]. كما رد عليه أيضًا بقوله: « فهذا غلط عقلًا وشرعًا، أما عقلًا فإن جميع بني آدم من جميع أصناف المتكلمين في العلم حرَّروا علومهم بدون المنطق اليوناني، وأما شرعًا فإنه من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن اللَّه لم يوجب تعلم هذا المنطق اليوناني على أهل العلم والإيمان »[٤].

وعلى عكس الغزالي لا يرى ابن تيمية في تعلم المنطق كثير فائدة؛ بل يرى أن ممارسته دليل على فساد نظر من يمارسه: « بل الواقع قديمًا وحديثًا أنك لا تجد من يلزم نفسه أن ينظر في علومه به ويناظر به إلا وهو فاسد النظر والمناظرة، كثير العجز عن تحقيق علمه وبيانه »[٥]. أما القول بوجوب تعلمه فعند ابن تيمية « لا يصح نسبة وجوبه إلى شريعة الإسلام بوجه من الوجوه... ومن المعلوم أن القول بوجوبه قول غلاته وجهال أصحابه »[٦]. وقد وصف وعورة مسلكه وصعوبة مأخذه بقوله: « فإن فيه مواضع كثيرة

---

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق: رفيق العجم، بيروت، دار الفكر اللبناني، (ط١)، (١٩٩٣م)، (١/ ٤٢).

(٢، ٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٩/ ٦). (٤) انظر: المرجع السابق (٩/ ٢٦٩).

(٥) انظر: المرجع السابق (٩/ ٦).

(٦) انظر: المرجع السابق (٩/ ٦). وانظر: ابن تيمية، نقض المنطق (ص ١٥٥).

هي لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل »[١]. وقد نقل ابن تيمية عمن سبقوه من العلماء ذمه وتحريمه: « ولهذا ما زال علماء المسلمين وأئمة الدين يذمُّونه ويذمُّون أهله وينهون عنه وعن أهله، حتى رأيت للمتأخرين فتيا فيها خطوط جماعة من أعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم فيها كلام عظيم في تحريمه وعقوبة أهله »[٢]. وقال أيضًا: « وما زال نظار المسلمين يعيبون طريق المنطق، ويبينون ما فيها من العي واللكنة، وقصور العقل، وعجز المنطق، ويبينون أنها إلى فساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك، ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظرتهم، لا مع من يوالونه، ولا مع من يعادونه »[٣].

وكأن ابن تيمية يقصد من وراء انتقاد المنطق وعلى رأسه القياس الأرسطي التقليل من فائدته، وعدم جدواه؛ كي لا يغتر به العلماء، ولا يشتغل به طلاب العلم؛ حيث يقول: « ونحن بعد أن تبينا عدم فائدته وإن كان قد يتضمن من العلم ما يحصل بدونه، ثم تبينًا أنا لو قدرنا أنه قد يفيد بعض الناس من العلم ما يفيده هو، فلا يجوز أن يقال: ليس إلى ذلك العلم لذلك الشخص ولسائر بني آدم طريق إلا بمثل القياس المنطقي، فهذا قول بلا علم، وهو كذب محقق »[٤]. وسبب ذلك أن الإنسان يمكنه الاستغناء عن هذه الموازين الصناعية في المنطق « والقياس ينعقد في نفسه بدون تعلم هذه الصناعة، كما ينطق العربي بالعربية بدون النحو، وكما يقرض الشاعر الشعر بدون معرفة العروض، لكن استغناء بعض الناس عن هذه الموازين لا يوجب استغناء الآخرين، فاستغناء كثير من النفوس عن هذه الصناعة لا ينازع فيه أحد منهم »[٥].

ويؤكد على التقليل من أهمية علم المنطق أيضًا بقوله: « فإذا كانت صناعتهم بين علوم لا يحتاج فيها إلى القياس المنطقي وبين ما لا يمكنهم أن يستعملوا فيه القياس المنطقي كان عديم الفائدة في علومهم؛ بل كان فيه من شغل القلب عن العلوم والأعمال النافعة ما ضرَّ كثيرًا من الناس، كما سدَّ على كثير منهم طريق العلم، وأوقعهم في أودية

---

(١) انظر: المرجع السابق (٩/ ٦).

(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٩/ ٧). وانظر: ابن تيمية، نقض المنطق (ص١٥٦).

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين (١/ ١٩٦). وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٩/ ١٨٤).

(٤، ٥) انظر: المرجع السابق (٩/ ٩).

الضلال والجهل، فما الظن بغير علومهم من العلوم التي لا تحد للأولين والآخرين، وأيضًا لا تجد أحدًا من أهل الأرض حقق علمًا من العلوم وصار إمامًا فيه مستعينًا بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها؛ فالأطباء والحسَّاب والكتَّاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير صناعة المنطق »[١]. فقد تركز اهتمام ابن تيمية على المنطق، وقصد من ذلك التقليل من شأنه وعدم فائدته وقد صرح بذلك عند قوله: « وإنما المقصود هنا بيان أن هذه الصناعة قليلة المنفعة عظيمة الحشو »[٢]. ولكن في إطار نقد ابن تيمية للمنطق أقرَّ بفائدته، ولكن حصرها في أهل الكفر والضلال حيث قال: « نعم لا ينكر أن في المنطق ما قد يستفيد ببعضه من كان في كفر وضلال وتقليد، ممن نشأ بينهم من الجهال؛ كعوام النصارى واليهود والرافضة ونحوهم »[٣]. وهذا تهكم منه لصناعة المنطق وطبيعة الفائدة التي يحصل منها. كما يبين عدم فائدة صناعة المنطق من وجهة نظر أخرى، وهي أن علم المنطق قسمان نظرية وعملية؛ حيث إن النظرية تتعلق بالأمور الحسابية والرياضية، والعملية تتعلق بالأمور الخلقية[٤].

أما بالنسبة للأمور العملية الخلقية فقد قلَّل من فائدتها؛ حيث إنه قلَّ أن ينتفع بصناعة المنطق فيها؛ إذ القضايا الكلية الموجبة - وإن كانت توجد في الأمور العملية - إلا أن أهل السياسة ينالون تلك الآراء الكلية من أمور لا يحتاجون فيها إلى المنطق، ولا يرجعون إليه لتحصيلها، كما أن الأمور العملية لا تقف على أمر كلي، وأكثر تلك الأمور لا يصح استعمال المنطق فيها[٥]. أما العلوم النظرية فيحصر ابن تيمية معرفتها في الدنيا، كما يحصر منفعتها في أصحاب الفكر من أهل اليونان؛ حيث يستعينون به على وزن ما يقولونه ويخوضون فيه، وهي قليلة المنفعة، ولهذا يرى أنه من الخطأ أن توظف هذه الصناعة في علوم أخرى، هي ليست من علومهم وإلى ما هو فوق قدرتهم؛ لأن ذلك يتطلب الإيمان باللَّه وتوحيده وإخلاص عبادته[٦]. وقد استشهد ابن تيمية بما احتج به أبو سعيد السيرافي في مناظرته في رده على متى ابن يونس الفيلسوف عندما بدأ يمدح المنطق، ويبين احتياج العقلاء إليه، وهو: « أن

(١) انظر: المرجع السابق (٩/ ١٣). وانظر: ابن تيمية، نقض المنطق (ص ١٦٨).
(٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٩/ ٢٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (٩/ ٢٤).
(٤، ٥) انظر: المرجع السابق (٩/ ٢٦).
(٦) انظر: المرجع السابق (٩/ ٣٧).

الحاجة إنما تدعو إلى تعلم العربية؛ لأن المعاني نظرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص بخلاف اللغة المتقدمة التي تحتاج إليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني، فإنه لا بد فيها من التعلم، ولهذا كان تعلم العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضًا على الكفاية بخلاف المنطق »[١]. وكان ابن تيمية يرى أنه لا يجوز أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله اللَّه هو منطق اليونان؛ وكأنه يرد بذلك على ما كتبه الغزالي في القسطاس المستقيم[٢].

ويمكن القول بأن موقف الشاطبي قريب من موقف ابن تيمية في انتقاده لعلم المنطق، وفي بيانه لصعوبة مسلكه، كما يلتقي الشاطبي معه في تأييدهما للمنهج الإسلامي في البحث العلمي بالاعتماد على الأساليب القرآنية في التدليل والبرهنة، كما أن محاولة الشاطبي في إخراج الاستقراء من رواسب الفكر الأرسطي شبيهة بمحاولة ابن تيمية من إخراج القياس من دائرة الفكر الأرسطي إلى قياس إسلامي من نوع آخر يختلف عن القياس المنطقي. إلا أنه يلاحظ أن في انتقاد الشاطبي للمنطق يغلب عليه الطابع الخطابي العاري من الدليل والنقد، بخلاف ما فعله ابن تيمية؛ فقد اشتغل بنقد المنطق وكشف عوراته وبيان مثالبه، وقد تركز نقده للمنطق على نظرية الحد عند المناطقة[٣]، والقياس[٤]، فضلًا عن أغلب المفردات المنطقية الأخرى[٥].

وعلى الرغم من أن ابن تيمية خص الغزالي بالذكر وحمّله تبعات إقحام المنطق

---

(١) المرجع السابق (٩/ ١٧١).

(٢) انظر أدلة ابن تيمية في رده على الغزالي في: مجموع الفتاوى (٩/ ٢٤٠ - ٢٥٤). وانظر: المرجع السابق، (٩/ ١٩٧ - ٢٠٢). ولتفاصيل أخرى عن ردود ابن تيمية ومناقشته للمناطقة والفلاسفة في قضايا الحد والقضية والقياس والاستدلالات انظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، الجزء الأول في مبحث الحد والقضية والقياس، والجزء الثاني في مبحث الاستدلالات. يقول رفيق العجم: « وأخيرًا استنتج ابن تيمية أن منطق أرسطو ولا سيما نظرية القياس عنده، منطق لا جديد فيه؛ إذ إن النتيجة ليست إلا مصادرة على ما تقدم، فإذا كان ما تقدم ذهنيًّا موضوعًا، تبعت النتيجة مقدماتها وخرجت عن التعيين والواقعية، ودارس قياس أرسطو لا يجد فيه سوى شكل الدليل وصورته ». مقدمة الرد على المنطقيين لابن تيمية (ص ٢٥).

(٣) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٩/ ٨٨)، (٩/ ٢٦٢).

(٤) انظر: المرجع السابق (٩/ ١٥٣).

(٥) انظر لمزيد من التفصيل عن موقف ابن تيمية من الفلسفة والمنطق: عقيلي، إبراهيم، تكامل المنهج العلمي عند ابن تيمية، هيرندن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،(ط١)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، (ص ٢٥).

في العلوم الشرعية، ونصب لذلك أدلة للرد عليه، وانتقاد آرائه إلا أنه لم ينج هو الآخر من التأثر ببعض آراء الغزالي المنطقية، فقد أخذ الغزالي بجميع صور الاستدلالات كمناهج للفكر والنظر، ومن جهة أنها تتفق في أن العقل ينتقل فيها من المقدمات إلى النتائج، وتابعه ابن تيمية في هذا الاتجاه، وضرب الغزالي أمثلة فقهية وكلامية لصور تلك الاستدلالات للشرح والتوضيح، ومع هذا فإنه يرفض أن تنتج المسائل الفقهية من قياس غير أصولي، وتابعه ابن تيمية في ذلك في ضرب الأمثلة، وشابه الغزالي بين التمثيل والقياس الأصولي من جهة أن كلًّا منهما ينتقل الفكر فيه من قضية جزئية إلى قضية جزئية، وتابعه ابن تيمية في هذا التشابه، ويشبه الغزالي القضية الشرطية المنفصلة عند المناطقة بالسبر والتقسيم عند الأصوليين، وتابعه ابن تيمية في ذلك، كما استفاد هذا الأخير كذلك من بعض الانتقادات التي وجهها الغزالي للمنطق مثل نقده للحد؛ حيث عرف صعوبة الوصول إليه، وكذلك نقده للقياس؛ حيث عرف فيه المصادرة على المطلوب، وتابعه ابن تيمية في تلك الانتقادات واستفاد منها[١].

وفضلًا عن استفادة الشاطبي من آراء ابن تيمية؛ فقد استأنس كذلك الشاطبي بفتاوى كبار العلماء الذين استنكروا علم المنطق؛ واستهجنوه وحرموا الاشتغال به. منها فتوى ابن الصلاح في المنطق حيث قال في حق الفلسفة: « الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليمًا وتعلمًا قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان »[٢]. أما المنطق، فقال فيه: « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين (...) وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة، والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية والحمد للَّه، فلا افتقار إلى المنطق أصلًا، وما يزعمه المنطق من

(١) انظر: داود، محمد سليمان، نظرية القياس الأصولي (ص ٢٥٤، ٢٥٥).

(٢) ابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت، دار المعرفة، (ط١)، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، (١/ ٢٠٩، ٢١٠).

أمر الحد والبرهان فقعاقع قد أغنى اللّٰه عنها بالطريق الأقوم والسبيل الأسلم الأظهر كل صحيح الذهن، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحار الحقائق والدقائق علماؤها؛ حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به »(١).

وهكذا وجد الشاطبي نفسه أمام عالمين برأيين مختلفين افتراقا بداية من المقصد من بحث المنطق ودراسته، فلقد درس الغزالي المنطق والفلسفة طلبًا للحقيقة، وإن كان قد توصل في نهاية بحثه إلى بطلان ما يقوله الفلاسفة، فقد تشبع من أفكارها واستفاد من علومها، وكاد أن لا يخرج منها، يقول أبو زهرة: « من هذا يتبين كيف غمر الغزالي نفسه في الفلسفة ولم يستطع الخروج منها؛ لأنه طلبها ليعرف الحقيقة من ورائها، كانت نيته في الطلب سببًا في أن أحاط به غمارها، وكان يعيش في أقطارها، فالتقى العلم الشرعي بالعقل الفلسفي، ففلسف الشريعة، وألبس الفلسفة لبوس الشرع من حيث يشعر أو لم يشعر »(٢). بخلاف ابن تيمية الذي درسها لبيان بطلانها وهدمها من داخلها « أما ابن تيمية فقد طلبها ليهدمها؛ فكان يقرؤها ويفهمها وهو في غير محيطها، لم ينغمر في غمارها، وشدد النكير على الغزالي في منهاجه، وأخذ يتبع هفواته، ويقتنص هناته »(٣).

وعلى الرغم من أن الشاطبي ينتقد علم المنطق ويرفض توظيفه في العلوم الشرعية؛ بل يقف منه موقف الرفض والنقض، إلا أننا نجده يستعين به في بعض استدلالاته، ويلجأ إليه ويجعله ملاذًا لنصرة بعض آرائه وأفكاره، منها استدلاله على وجوب إعمال الأدلة الكلية مع الأدلة الجزئية عند التعامل مع النصوص الشرعية دون إقصاء لأحدهما؛ بل بتوظيفها معًا توظيفًا متكاملًا على وجه التعاون والتساند، ويلجأ إلى نصرة هذا الرأي بقوله: « وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢١١).

(٢) أبو زهرة، محمد، ابن تيمية، حياته وعصره وآراؤه الفقهية، القاهرة، دار الفكر العربي، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص ١٩٣).

(٣) المرجع السابق (ص ١٩٣).

الجزئيات واستقرائها؛ فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات »[١]، ويريد بالمعقولات العلوم العقلية وعلى رأسها علم المنطق.

والحقيقة أن هناك جملة من المبررات الخارجية والداخلية التي تحيط بالحركة العلمية في مكان ما، قد تؤدي إلى التأثير سلبًا أو إيجابًا على حركة الأفكار وتطورها وتغيرها من تجمع علمي إلى آخر، وهذا ما يؤدي إلى وجود بعض المفارقات في بعض الأمور عند الانتقال من تجمع علمي إلى تجمع علمي آخر، أو من بلد إلى بلد آخر، ومن فترة زمنية إلى أخرى، فإذا كان ابن الصلاح والنووي والسيوطي وغيرهم قد حرموا الاشتغال بعلم المنطق، فإننا نجد علماء آخرين مثل الغزالي وغيرهم قد جعلوا من علم المنطق ضرورة لا غنى للناظر في العلوم عنها؛ لأنه الآلة التي تعصم الفكر من الخطأ والزلل، وإذا كان ابن تيمية والشاطبي يريان عدم جدواه في العلوم الشرعية، فإن غيرهما من المتأخرين مثل الشنقيطي يجعله من شروط الاجتهاد، وليس فقط من العلوم التي ينبغي للناظر في علوم الشريعة تحصيلها. يقول الناظم:

والنحو والميزان واللغة مع علم الأصول وبلاغة جمع

يقول الشنقيطي: « يعني أنه يشترط في المجتهد أن يكون عارفًا بالنحو الشامل للتصريف، وعارفًا بعلم المنطق وهو المراد بالميزان، أي عارفًا بالمحتاج إليه؛ كشرائط الحدود والرسوم وشرائط البراهين، وعارفًا باللغة العربية »[٢].

موقف الشاطبي من نظرية الحد عند المناطقة:

كان موقف الشاطبي واضحًا في رفضه لنظرية الحد عند المناطقة، وذلك كنتيجة لرفض علم المنطق برمته، وعدوله عن توظيفه في الشرعيات، وقد أوضحنا كيف أنه رفض مسالك الفلاسفة والمناطقة في البحث، كما رفض مضمون تلك العلوم، ونعتها بنعوت تنم عن مدى استهجانه لمثل هذه العلوم العقلية، وهذا الموقف جعل من تعريفاته لمختلف المصطلحات الأصولية تأتي بأسلوب ميسر بعيدًا عن البحث

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٨).

(٢) الشنقيطي، عبد اللّـه بن إبراهيم العلوي، نشر البنود على مراقي السعود، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، ب ت، (٢/ ٢١٦).

اللغوي الدقيق، وبمنأًى عن مناقشة التعريفات وتحليلها والاعتراض عليها، كما هو ملاحظ في كتب الأصوليين المتكلمين، ذلك أن منهجه في الحدود والتعريفات قائم على النقيض من نظرية الحد عند المناطقة، ولهذا تجد تعريفاته على خلاف تعريفات أهل الأصول في مختلف مدوناتهم قديمًا وحديثًا.

فمنهج الشاطبي في الحدود قائم على الابتعاد عن الإفراط في تتبع المعاني اللغوية ودقائقها، ومبني على تحاشي تقصي مختلف الاصطلاحات الأصولية واحتمالاتها، وأوجه أوضاعها، عرضًا وتحليلًا ومناقشة ونقدًا. وتقليب الأوجه المنطقية فيها، فلم يكن يزن التعاريف بميزان نظرية الحد عند المناطقة، والتأكد من أن التعريف جامع مانع، بمعنى جامع لأفراد المعرف مانع من دخول غيرها[١].

وكان هدف الشاطبي من رفضه لنظرية الحد عند المناطقة سرعة تحصيل المعاني المرادة دون كثير تعب أو عناء، ودون تلبيس القارئ ببعض التلبيسات التي قد يقع فيها جرَّاء استعمال الحدود المنطقية، ويجليّ الشاطبي موقفه، ويبين عن هدفه بقوله: «لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة »[٢]، وأقرب طريق إلى ذلك كما يراه الشاطبي هو سلوك ما عهدته العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها، لا التماس غيرها من الطرائق والمناهج التي من شأنها أن تكون مبعدة عن نيل المقصود « إلا أن المتحري فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها؛ إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون »[٣]. وكأن الشاطبي يرى أن تعقيد التعريفات، وإيرادها بأشكالها التي عهدتها مدونات الأصول مخالف لما ينبغي أن تكون عليه. وكأنه يرى أن ذلك فوق ما يتحمله اللسان العربي، وأن العرب لم يكن شأنها ذلك « فلا يستقيم للمتكلم في كتاب اللَّه وسنة رسول اللَّه أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به، والوقوف عند ما حدته »[٤]. وأيسر التعاريف والحدود عند الشاطبي ما راعت مسلك الإفهام والفهم، وما كان عامًّا لجميع العرب دون التكلف فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني؛ لأن الناس فهومهم

(١) انظر: الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق (ص ٩).
(٢، ٣) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٦٧٩). (٤) المرجع السابق (٢/ ٣٩٤).

مختلفة إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية، دون التعمق في الكلام والغوص فيه بالكنايات الغامضة والرموز البعيدة التي تجعل من التعريف لغزًا، فتختفي مقاصده ومعانيه، حتى تخرج عن حكم معهودها[١].

وهذا ما جعل تعريفات الشاطبي بعيدة عن التركيبات الرصينة على طريقة المتكلمين الأصوليين، والذين كانوا يلتزمون فيها بنظرية الحد عند المناطقة، والتي كان الشاطبي يرى فيها مسلكًا يبعد عن الوصول إلى المطلوب. « لأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية منافٍ لذلك »[٢]. وهذا هو الذي دفع بالشاطبي إلى التملص من مختلف الضوابط المنطقية في التعاريف، ويلتزم طريقته الخاصة لا طريقة المناطقة والمتكلمين. « فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية »[٣]. ومن الاعتذارات التي يقدمها الشاطبي في عدم التزامه لنظرية الحد عند المناطقة « أن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية منافٍ لذلك »[٤]. وموقف الشاطبي من نظرية الحد هذه جعل تعريفاته تتسم بالبساطة، وسهولة المأخذ، لا تجد فيها استدراكات، أو تعقبات، **وقامت بذلك نظرة الشاطبي في الحدود والتعاريف على ثلاثة محاور أساسية شكلت حجر الزاوية في رؤيته وهي:**

الأول: موقفه من نظرية الحد عند المناطقة، والتي رفض الالتزام بها كما أوضحنا.

والثاني: أصل أمية الشريعة الإسلامية، والتي تقتضي مراعاة الفهم الجمهوري، والتيسير في العرض والوضوح في العبارة، دون تكلف زائد، ودون طلب لاصطلاحات، وعبارات غريبة أو غامضة، تجعل من التعريف لغزًا، تحار أمامه العقول، وتقف أمامه الأذهان تائهة تحاول كشف سره، وسبر كنهه، بمسبار التمحيص والمقارنة، والتعقب، والاستثناء، والتحليل.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٩٤).
(٢) المرجع السابق (٤/ ٦٧٩).
(٣) المرجع السابق (٤/ ٦٨١).
(٤) المرجع السابق (٤/ ٦٧٩).

الثالث: مراعاة معهود العرب في كلامها وخطابها، والذي يمكن استلهامه من الخطاب القرآني الكريم؛ فهو يعكس ما عهدته العرب من كلام وخطاب في المعاني والألفاظ والأساليب[1]. وبذلك فإن من أهم ما يميز تعريف الشاطبي أمور منها:

١ - سهولة مأخذ تعريفه في الألفاظ والأساليب.

٢ - إيراده التعريف بما يكون في مقدور القارئ في الألفاظ والمعاني.

٣ - العدول عن توظيف الاصطلاحات المنطقية، واستعمال طرائقهم في إيصال المطالب الشرعية.

٤ - رفض الالتزام بقيود نظرية الحد عند المناطقة.

٥ - إجراء التعريف على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها.

٦ - التماس التعريف الجمهوري بعيدًا عن التعمق في الكلام، وتجنب الكنايات الغامضة والرموز البعيدة.

ومن أمثلة تعريفات الشاطبي ما ذكره في تعريف المباح، يقول: « المباح من حيث هو مباح، لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الاجتناب »[2]. وفي بعض المواضع يتجنب وضع تعريف، وإنما يباشر شرح معناه دون التقيد بعبارة محددة الألفاظ والمعاني، مثل تعريفه للعموم، فقد صرح بتبيين مقصوده ووضع تعريف له، ولكنه باشر وضع عبارات تحدد معانيه دون أن تشعر أنه بصدد تحديد تعريف اصطلاحي يحدد مفهومه بدقة، حيث قال: «ولا بد من مقدمة تبين المقصود من العموم والخصوص ههنا، والمراد العموم المعنوي، كان له صيغة مخصوصة أو لا، فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات، وفي تحريم الظلم أو غيره، إنه عام، فإنما معنى ذلك أن ذلك ثابت على الإطلاق والعموم، بدليل فيه صيغة عموم أولا، بناء على أن الأدلة المستعملة هنا، إنما هي الاستقرائية المحصّلة بمجموعها القطع بالحكم، حسبما تبيَّن في المقدمات والخصوص، بخلاف العموم »[3].

---

(١) قد نُوقشت مسألة أمية الشريعة، ومراعاة معهود العرب في الخطاب في متن البحث؛ فليراجع هناك.

(٢) المرجع السابق (١/ ٩٥).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٢٣٢).

فيصعب علينا أن نضبط بداية التعريف ونهايته، وليس لك خيار إلا أن تستخلص تعريفًا من سياقه، وأن تنتشله من مختلف أو مجموع عباراته. وبعد وضعه للتعريف المراد، فلا يتابعه بسلسلة من المناقشات والتحليلات والتعقيبات على نمط علماء الأصول، وإنما يكتفي بالتعريف، وينتقل مباشرة إلى مناقشة المسائل الأصولية.

وقد واجه ابن عاشور هذا الإشكال عند محاولة اقتناص بعض تعريفات الشاطبي في المصلحة، فلم يجد لنفسه سبيلًا إلا أن يستخلص تعريفًا من وضعه هو تلقفها من عبارات الشاطبي في المسألة؛ حيث يقول ابن عاشور: « وعرفها الشاطبي في مواضع من كتابه عنوان التعريف بما يتحصل منه بعد تهذيبه: أنها ما يؤثر صلاحًا أو منفعة للناس عمومية أو خصوصية وملاءمة قارَّةً في النفوس في قيام الحياة »[1].

فواضح أن ابن عاشور لم يظفر بتعريف واضح المعالم لينقله، ولكن وجد معاني متفرقة، وعبارات متناثرة لا ترتقي في نظره إلى تعريف اصطلاحي فيه ضبط لمفهوم المصلحة، وهذا ما دفعه إلى اختياره تعريفًا ونسبته إليه.

***

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ١٩٢).

الفَصْلُ الثَّانِي

هيمنة فكرة المقاصد الشرعية على التنظير الأصولي

(وفيه ثلاثة مباحث)

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: منظور الشاطبي لمقاصد الشريعة.

المَبْحَثُ الثَّانِي: طرق الكشف عن مقاصد الشارع عند الشاطبي.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: أثر التفكير المقاصدي في المباحث الأصولية.

تمهيد

يتناول هذا الجزء فكرة المقاصد الشرعية بوصفها أحد أهم المبادئ التي سيطرت على الكتابة الأصولية عند الشاطبي، وهيمنت على تفكيره الأصولي.

وتعد المقاصد الشرعية أحد أهم الأبنية الأصولية التي شيد عليها الشاطبي فكره الأصولي، وصاغ على أساسها الجزء الأعظم من المباحث الأصولية في مختلف الأبواب والفصول في كتابه الموافقات. ولا تعد المقاصد الشرعية عند الشاطبي مفردات تدرس أو مباحث تحلل وتفصل بقدر ما تعد المقاصد عنده لب الفكر الأصولي وأساسه وشعاع يشعُّ في كل مدونته، ويسري في مختلف مداخل البحث الأصولي عنده؛ بحيث يربط أول الكتاب بآخره، حتى تشعر أن هناك سرًّا ينظم هذه المادة ويجمعها في نسق أصولي واحد.

ففكرة المقاصد الشرعية عند الشاطبي خيط ناظم لفكره الأصولي، وفكرة مهيمنة على كل المباحث الأصولية على اختلاف موضوعاتها وتفاوت أهميتها، ولهذا تجد كل المسائل الأصولية متأثرة بشكل واضح بالمقاصد الشرعية، وتلمس فيها مسحة مقاصدية، إما بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، كما سنلاحظ من خلال هذا البحث.

وترجع مختلف الإبداعات أو الآراء التي استقل بها الشاطبي عن غيره من الأصوليين إلى هذا الأساس (مقاصد الشريعة). فمقاصد الشريعة مداده الذي يستعين به، ودعامته المركزية التي يلجأ إليها في كل رأي وفي كل فهم.

ولا تتوقف المقاصد الشرعية عند الشاطبي في كتابه الموافقات عند الجزء الثاني، والذي خصصه لبحث نظرية المقاصد الشرعية، ولكن امتدت تأثيرات الفكر المقاصدي في مختلف المباحث الأصولية الأخرى في الأجزاء المتفرقة من مدونته، وهي في حقيقتها مباحث أصولية مؤسسة على رؤية مقاصدية، فعند قراءتك للموافقات تجد الفكر المقاصدي يرافقك في أغلب الكتاب إن لم نقل في كله.

ويمكن القول أن فكرة المقاصد الشرعية سيطرت على كتاب الموافقات سيطرة

كاملة، إما بطريق مباشر كما في الجزء الثاني من كتاب الموافقات، وإما بطريق غير مباشر كما في مختلف الأجزاء الأخرى، وأثرت في توجيه فكره النقدي، كما أثرت على كثير من آرائه الأصولية.

* * *

المَبحَثُ الأَوَّلُ

منظور الشاطبي لمقاصد الشريعة

قبل توغُّل الشاطبي في تفاصيل المباحث المقاصدية قدم لكلامه بإرساء بعض القواعد المقاصدية المتعلقة بتعليل الأحكام؛ حيث قال: « إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا »[١]. وهذا نص منه على تعليل وضع الشريعة جملة، وارتباطها بمصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهذه المقدمة التي مهد بها الشاطبي، أرادها أن تكون مدخلًا للحديث عن باقي تفاصيل مقاصد الشريعة، وإزالة الالتباس عن بعض الإشكالات التي آثارها الرازي - حسب رأيه - في مسألة تعليل الأحكام، وهذا ما جعل الشاطبي يخصه بالذكر والرد عليه، عند بيانه لطرق الكشف عن مقاصد الشريعة وأدلة ذلك؛ حيث قال: « والمعتمد أنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره »[٢].

تعليل الشريعة:

ينظر الشاطبي إلى تعليل الشريعة[٣] من منظورين، **الأول**: تعليل الشريعة إجمالاً، **والثاني**: تعليل تفاصيل أحكامها.

أولًا: تعليل الشريعة إجمالًا:

أشار الشاطبي إلى تعليل الشريعة إجمالًا في إطار الرد على الرازي واستدلاله

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٣). (٢) المرجع السابق (٢/ ٣٢٣).

(٣) لمزيد من التفصيل والبيان والاطلاع أكثر على الأمثلة والنماذج من مسلك الصحابة والتابعين في التعليل، انظر: شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام (بيروت: دار النهضة العربية، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، (ص ٣٥ - ٩٤). وانظر: العلواني، طه جابر، تعليل الأحكام الشرعية واختلاف العلماء فيه وحقيقة موقف الحنابلة منه وأثر ذلك في حجية القياس، الرياض، مجلة البحوث الإسلامية، العدد (١٠) شوال، (١٤٠٤هـ)، (ص ١٧٠).

على مسألة التعليل الشرعي؛ حيث دلل الشاطبي على ذلك بعدة أدلة ترجع في مجملها إلى تعليل الشريعة إجمالًا، من ذلك قوله تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك: ٢]، وهذه نصوص شرعية تدل على تعليل وضع الشريعة جملة، مثل بعثة الرسل وعلة الخلق والإيجاد، وهذا مقصد شرعي عام، دون التوغل في تفاصيل الأحكام.

ثانيًا: تعليل تفاصيل أحكام الشريعة:

لم يكتف الشاطبي بالتأكيد على تعليل الشريعة إجمالًا، وإنما أكد كذلك على تعليل تفاصيل أحكام الشريعة، وأوضح بأن التعليل كما هو متعلق بأحكام الشريعة إجمالًا فإنه يتعلق بها تفصيلًا، ويتعدى إلى أغلب أحكامها، وأكثر تفاصيل مفرداتها، يقول الشاطبي: « وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى »[1]، وذلك واضح لكثرة الأحكام الشرعية في مختلف أبوابها مثل قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: ١٧٩]. ثم خلص الشاطبي إلى التأكيد على وجه القطع على تعليل الشريعة وابتنائها على جلب المصالح ودفع المفاسد: « فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة »[2].

أقسام الأحكام من حيث تعليلها:

من حكم اللَّه تعالى في تشريعاته أن جعلها قائمة على جلب المصالح ودفع المفاسد، وتحقيق النفع للفرد، والمصلحة للجماعة، وعلى هذا الأساس ذهب العلماء إلى القول بتعليل أحكام اللَّه تعالى، وأنها معللة برعاية مصالح العباد، حتى قال ابن عاشور: « وجملة القول لنا بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حِكم ومصالح ومنافع »[3]. ويقول الشاطبي: « وضع الشرائع إنما هو لمصالح

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٣).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٢٣).
(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ١٦٧).

العباد في العاجل والآجل معًا... وزعم الرازي أن أحكام اللّٰه ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين، ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة... والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره »[1]. فالمتتبع للأحكام المختلفة في الشريعة الإسلامية يجدها قائمة على قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد، وعلى الرغم من هذا فباستقراء نصوص الشريعة لوحظ أن الأحكام على أنواع ومراتب متفاوتة وهي:

١ - أحكام معللة:

وهي معقولة المعنى، وهي النصوص التي عللت بمقاصد وغايات تعود على العباد بالمنافع، ويدخل في هذا كثير من الأحكام التي يطلق عليها العلماء العادات والمعاملات، وهي المتعلقة بغير الجانب التعبدي المحض، ويكون مدار الأحكام فيها الإنسان والمجتمع والدولة، فهذا الجانب الذي يبحث في المجال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، أساس الأحكام فيها التعليل، وبيان مقاصد الشارع فيها، والكشف عما انطوت عليه الأحكام من أسرار وحكم، وما احتوته من غايات وأهداف عامة أو خاصة، وسبب تعليل هذا النوع من الأحكام أن أشباهها ونظائرها ومثيلاتها في نسبة المصلحة والمفسدة مظنون حصولها، فجعل الشارع تلك الأحكام الغائبة بغياب حوادثها، حاضرة في النصوص المعللة التي تعدى إلى الحوادث النازلة بطريق الاعتبار، يقول الشاطبي: « وأما أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني »[2]، ومما يدل على ذلك أن الشارع قصد في تشريعه للأحكام مصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، كذلك الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات، « وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف على النصوص »[3]. وهذا القسم يشكل غالبية أحكام المعاملات.

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٢).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٥٨٩).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٥٩٠).

٢ - أحكام غير معللة:

وهي غير معقولة المعنى، وهو ما كان راجعًا إلى معنى تعبدي محض، لا يهتدي إليه المكلف بالنظر، وهذا مجاله الأحكام التعبدية التي مدار أحكامها العلاقة بين الخالق والمخلوق، باعتبار الأول إلهًا معبودًا، وكون الثاني مكلفًا عابدًا، وهذه الأحكام العبادية تغيب عللها عادة، ولا تظهر إلا مقاصدها التي هي أساسًا تظهر في معاني الخضوع والانقياد للتكاليف التعبدية على اختلاف مراتبها، ولهذا قال الشاطبي: « أما أمور التعبدات فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان »(١). وهذه الأحكام التعبدية وإن علل بعضها فإنها لا تخضع للقياس حيث يستوي تعليلها من عدمه، فـ « كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه »(٢). أي لا قياس فيه، ولهذا فالاشتغال فيها إنما ينصبُّ حول إدراك الحكمة لا تحقيق العلة في الحكم. يقول الشاطبي: « الأصل في العبادات بالنسبة للمكلف التعبد، دون الالتفات إلى المعاني »(٣). وقال: « لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات، فكان أصلًا فيها »(٤). وهذه الأحكام هي التي خفيت علتها، ولم تدرك معقوليتها، وهي الأحكام التعبدية المحضة، كأحكام الطهارة وشروطها، وأعمال الصلاة وآدابها وأعمال الحج ومناسكه، وغيرها من العبادات.

٣ - أحكام مترددة بين التعليل وعدمه:

ويمثل هذا القسم مجموعة أحكام يتجاذبها طرفان: طرف معقولية المعنى الذي يتأسس على مبدأ التعليل، وطرف تعبدي تغيب فيه معقولية المعنى، ومعه التعليل تبعًا، وهذه النصوص لا هي بعبادة محضة، ولا هي بعادة محضة؛ بل يتنازعها الطرفان. وهذا النوع من الأحكام خفيت علتها، واجتهد العلماء في استنباطها، ولكن بقيت محل نزاع وخلاف(٥). مثل تحريم ربا الفضل في الأصناف الستة. ويعد ابن عاشور صاحب هذا التقسيم الثلاثي للتعليل؛ حيث يقول: « وتقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلاتها ثلاثة أقسام: قسم معلل لا محالة، وهو ما كانت علته منصوصًا أو مومئًا إليها

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٢٣٤).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٣٥).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٢٨).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٢٣١).

(٥) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ١٦٣) وما بعدها.

أو نحو ذلك، وقسم تعبدي محض، وهو ما لا يهتدى إلى حكمته، وقسم متوسط بين القسمين، وهو ما كانت علته خفية واستنبط له الفقهاء علة واختلفوا فيه »[١].

التعليل عند الشاطبي:

بعد تأكيد الشاطبي على تعليل الشريعة، نعود لمناقشة منظوره في التعليل؛ حيث قسم النظر فيه إلى قسمين، هما: **الأول**: الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني. **والثاني**: الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني، وهذا تفصيل لهما.

القاعدة الأولى: الأصل في العبادات التعبد:.

يقول الشاطبي في تقرير هذه القاعدة: « الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني »[٢]. بمعنى أن المكلف ليس مطالبًا بالالتفات إلى المعاني في التشريعات العبادية من صلاة وصيام وزكاة ونحوها؛ بل الذي ينبغي عليه هو الامتثال لتلك الأحكام التعبدية والتوقف عندها دون الالتفات إلى معانيها وتقصي عللها؛ « لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل، كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره والحج ونحو ذلك »[٣]. وليس المراد بكون الأصل في العبادات التعبد هو خلو جميع أحكامها من المعاني، وقصور العقل عن إدراك حكمها، ولكن المراد أن العقل في غالب الأحكام يعجز عن تحديد المعنى المراد، وإن كان قد يدرك بعض المعاني، ولكن بصورة إجمالية فيها معاني الخضوع والانقياد للّه تعالى، وعلى فرض توصل المكلف إلى تلك المعاني فلا يستطيع الجزم والقطع على أنها المعاني المقصودة شرعًا، ولكن قد يغلب عليه الظن أن ذلك هو قصد الشارع؛ فالغالب في مثل هذه العبادات أنها مبنية على التعبد، وهذا سبب جعل التعبد في العبادات أصلًا، ودليل ذلك الاستقراء. يقول الشاطبي: « لأنا وجدنا للشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات فكان أصلًا فيها »[٤].

وعلى فرض الجزم بالمعاني المقصودة شرعًا من تلك العبادات؛ فإنه لا فائدة مَرْجُوَّة في ذلك من حيث النظر والاجتهاد لتعذر القياس والاجتهاد فيها، وإنما قد

---

(١) المرجع السابق (ص ١٦٣).
(٢) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٥٨٥).
(٣) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٦٤).
(٤) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٥٨٨).

تكون ذات فائدة أخلاقية وتربوية تتعلق بإدراك حقيقة العبادة وجوهرها، مما شأنه أن يزيد في اليقين والإيمان، ولا علاقة لذلك بأصول الفقه. فترك الخوض في تعليل العبادات والتوقف عند ظواهر نصوصها مؤذن بحفظ تلك الأحكام التعبدية من تعليلات شاذة تفتح الباب أمام كل ناظر في تعليل الأحكام العبادية ليتكلم في ذلك حسب هواه ومراده، وسبب ذلك أن العلة في العبادات مظنون التوصل إليها، ولا يمكن دعوى الجزم والقطع فيها، وقد أشار الشاطبي إلى طرف من تلك العلل الشاذة على لسان من تصدر لتأويل بعض العبادات؛ حيث قال: « فمما زعموا في الشرعيات أن الجنابة مبادرة الداعي للمستجيب بإفشاء سر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق، ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك (...) والاحتلام أن يسبق لسانه إلى إفشاء السر في غير محله، فعليه الغسل، أي تجديد المعاهدة، والطهر هو التبرؤ من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام، والتيمم الأخذ من المأذون إلى أن يسعد بمشاهدة الداعي والإمام، والصيام هو الإمساك عن كف السر »[1]. وهذه التأويلات الباطنية الشاذة وإن كانت مردودة عند أهل السنة والجماعة، إلا أن الخوض في مثل هذه المعاني والتعليلات قد يحدث بعض اللبس والتشويش على عوام الناس، وطلاب العلم. وقد استدل الشاطبي على هذه القاعدة بجملة أدلة أهمها الاستقراء[2].

القاعدة الثانية: الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني:

يذهب الشاطبي إلى أن الأصل في العادات التعليل والقياس[3]. ويفسر مذهب مالك في المسألة بقوله: يقول الشاطبي: « بخلاف قسم العادات الذي هو جارٍ على المعنى المناسب الظاهر للعقول فإنه - أي الإمام مالك - استرسل فيه استرسال المدّل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه، ولا يناقض أصلًا من أصوله، حتى لقد استشنع العلماء كثيرًا من وجوه استرساله، زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع، وهيهات ما أبعده من ذلك رحمه اللَّه؛ بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع، بحيث يخيل لبعض أنه مقلد

---

(١) الشاطبي، الاعتصام (١/ ١٨٤).

(٢) انظر تفاصيل أدلة هذه القاعدة في : الشاطبي، الموافقات (٢/ ٥٨٦).

(٣) انظر تفاصيل أدلة هذه القاعدة في: المرجع السابق (٢/ ٥٨٩).

لمن قبله »[١]. وقد استدل على هذه القاعدة بجملة أدلة[٢].

وقد حاول الشاطبي من خلال ما تقدم ضبط مفهوم التعليل ضمن قواعد تحدد إطار التعليل وموضعه في العبادات والعادات، وما يتخلل ذلك من أوضاع قد تَطَّرِدُ أحيانًا، وتتخلف مرات أخرى.

مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي:

خصص الشاطبي الجزء الثاني من كتابه الموافقات للحديث عن مقاصد الشريعة[٣]، وبدأ بتقسيم المقاصد إلى قسمين: **القسم الأول**: مقاصد الشارع، **والقسم الثاني**: مقاصد المكلف.

ثم قسم القسم الأول إلى أربعة أنواع: النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء. **النوع الثاني**: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام. **النوع الثالث**: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها. **النوع الرابع**: قصد الشارع من جهة دخول المكلف تحت أحكامها.

أما القسم الثاني: فقد جمع فيه جملة من المباحث ضمن مجموعة من المسائل مناقشا إياها متجنبًا تقسيمها إلى أنواع، كما فعل في القسم الأول، وهذا بيان لذلك.

النوع الأول: مقصد الشارع في وضع الشريعة:

ركز الشاطبي في حديثه في هذا النوع من المقاصد على بيان مقاصد التكاليف الشرعية

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٦٦).

(٢) انظر تلك الأدلة في: المرجع السابق (٢/ ٥٩٠، ٥٩١).

(٣) المقاصد لغة: هي جمع مقصد، وهي مشتقة من قصد، وهي مكونة من ثلاثة حروف، وهي القاف والصاد والدال، وهي أصول ثلاثة يدل أحدهما على إتيان شيء وأمّه. انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (ص ٨٩١). وتقول في المقاصد: قصد يقصد قصْدًا فهو قاصد، ومعنى القصد: استقامة الطريق والاعتماد والأم.انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط (١/ ٣٧٢). كما يأتي القصد بمعاني الكسر تقول: قصدت العود قصدا أي كسرته، وتأتي بمعنى الوسط بين الإسراف و التقتير، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ﴾، وتأتي بمعنى العدل، ومنه قول الشاعر:

على الحكم المأتي يومًا إذا قضى قضيته أن لا يجور ويقصد.

انظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٢/ ٥٢٤، ٥٢٥). وانظر: ابن منظور، لسان العرب (٣/ ٣٥٣ - ٣٥٦). لتفاصيل أخرى عن مقاصد الشريعة ومختلف أقسامها انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ١٧١).علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ص ٧). الشاطبي، الموافقات (١/ ٣٢٢). الغزالي، المستصفى (١/ ٢١٧).

حيث إنها « ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، **والثاني**: أن تكون حاجية، **والثالث**: أن تكون تحسينية »[1].

أما الضروريات فقد جعل معناها كامن في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إن فقدانها يفضي إلى الفساد والتهارج في الدنيا، وفوت النعيم والخسران في الآخرة. كما أن هذه الضروريات تحفظ بأمرين: **الأول**: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها بمراعاتها من جانب الوجود. **والثاني**: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها بمراعاتها من جانب العدم[2]. ومجموع هذه الضروريات يحصر في خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

وتليها مرتبة دونها وهي مرتبة الحاجيات ومعناها: « أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعَ دَخَلَ على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة »[3]. وهذا النوع من المقاصد يجري في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.

أما المرتبة التي تليها فهي مرتبة التحسينيات ومعناها « الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق »[4].

كما أشار الشاطبي إلى نقطة مهمة، وهي علاقة هذه المقاصد بعضها مع بعض من حيث التكملة والترتيب والأهمية، مشيرًا إلى قاعدة جوهرية وهي: « أن كل تكملة فلها من حيث هي تكملة شرط: وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال »[5].

كما أشار إلى خمسة مطالب مهمة في عملية ضبط علاقة المقاصد بعضها مع بعض وهي: **الأول**: أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي. **الثاني**: أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق. **الثالث**: أنه يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري. **الرابع**: أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق والحاجي

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٢٤).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٢٤، ٣٢٥).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٢٦).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٢٧).

(٥) المرجع السابق (٢/ ٣٢٩).

بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما. **الخامس**: أنه ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري[(١)].

النوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام:

بحث الشاطبي موضوعات تتعلق بعربية الشريعة وطريقة فهمها وحصر موضوعات هذا النوع من المقاصد في خمس مسائل، وجعل حديثه يدور حول صفتين أساسيتين نعت بهما الشريعة الإسلامية وهما: العربية والأمية، أي كون هذه الشريعة المباركة عربية، وكونها أمية. يقول الشاطبي: « إن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية »[(٢)]. كما أكد الشاطبي على عروبة لسان الشريعة، وجعل فهمها منوط بلغة العرب « فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة »[(٣)]. ثم جعل المسائل التي أردفها بعد ذلك مبنية على هذا المعنى، ومؤكدة لهذا المقصود. فلغة العرب ومعرفة معهود كلامها في الخطاب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها هي الأساس في فهم النصوص الشرعية وشرط في تفسيرها تفسيرًا صحيحًا. أما الصفة الثانية: فهي صفة الأمية فـ « هذه الشريعة المباركة أمية؛ لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح »[(٤)]. فمن جهة رعاية الشارع للمصالح « فإن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم »[(٥)]. هذا من جهة رعاية المصالح، أما من جهة فهم الشريعة وإدراك معانيها فإنه « لا بد من فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين... فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمَّ عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب »[(٦)]. وفضلًا عن مناقشة الشاطبي لبعض المسائل المتعلقة بمقاصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، فإنه تعرض لبعض الموضوعات المهمة، مثل دلالة ألفاظ اللغة العربية، ومطابقة الشريعة للغة العرب، وكون عناية الشارع تكون بالمعاني لا بالألفاظ، وغيرها من المسائل.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٣١).
(٢، ٣) المرجع السابق (٢/ ٣٧٥).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٧٩، ٣٨٠).
(٥) دراز، هامش الموافقات (٢/ ٣٧٩).
(٦) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٩١).

النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها:

وهذا النوع من المقاصد حصر الشاطبي موضوعاته في اثنتي عشرة مسألة، وقد ارتبطت مسائله بنفي التكليف بما لا يطاق، وتفاصيل أخرى متعلقة بالمشقة في التكاليف الشرعية.

- أولًا: متعلقات التكاليف الشرعية وعلاقتها بالتكليف بما لا يطاق:

وموضوع هذا القسم يعالج مسألة نفي تكليف الشريعة بما لا يطاق، فتعلق الطلب بالإنسان قد يكون على ثلاثة أقسام حيث دخول ذلك الطلب تحت مقدوره وكسبه[١].

الأول: ما لم يكن داخلًا تحت كسبه قطعًا: وذلك بأن يكون الطلب خارجًا عن مقدوره، وهذا النوع من الطلب لا تكليف فيه، وذلك لما « ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعًا وإن جاز عقلًا »[٢]. وبناء على هذا المعنى الذي قرره الشاطبي فإن بعض النصوص الشرعية من الكتاب والسنة التي يفيد ظاهرها التكليف بما لا قدرة للمكلف عليه تصرف عن ظاهرها، وتحمل على المحمل الصحيح. « فإذا ظهر من الشارع في بادئ الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد فذلك راجع إلى التحقيق في سوابقه أو لواحقه أو قرائنه »[٣]. أي أن ما يفهم من ظواهر الألفاظ من القصد إلى التكليف بما لا يطيقه العبد غير مراد، فإن ذلك الطلب في حقيقته متعلق بسوابقه أو لواحقه أو قرائنه، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [البقرة: ١٣٢]، فهذا تكليف متعلق بالسوابق، أي تكليف بالإسلام السابق على الموت؛ لعدم إفادته بمقارنته له وتعذره بعده. ومنها: قوله ﷺ: « **اتق اللّه ولا تموتن وعليك دَيْنٌ** »[٤] فيه نهي عن الظلم بأكل حق غيره، ويتحقق هذا الظلم مع القدرة على

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢/ ٤١٧).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٤١٥). انظر أدلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق: الباقلاني، أبو بكر، التقريب والإرشاد « الصغير »، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط١)، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، (١/ ٢٤١). وانظر: البدخشي، شرح البدخشي مناهج العقول ومعه شرح الأسنوي نهاية السول، كلاهما شرح منهاج الوصول في علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، (١/ ١٨٢).

(٣) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٤١٥).

(٤) الطبراني، المعجم الأوسط، باب من اسمه إبراهيم، (٢/ ٢١٦)، حديث رقم (٢٩٥٩). أحمد بن حنبل، =

تسليم الدين المستحق إلى صاحبه، وفي الحديث طلب لتركه في سوابقه أو قرائنه، أما ما تعلق بالسوابق فهو كالظلم السابق على الموت، ويكون بالرجوع عند التوبة منه، وأما ما تعلق بالقرائن فهو الظلم الذي يقارن الموت، مثل عدم التحلل عند الموت من الظلم، أو تبقى بعض الأشياء التي اغتصبها في حوزته حتى مات عليه، وتكون التوبة منها برد الحقوق إلى أهلها قبل ذلك، وأما ما تعلق باللواحق فمثل من سنَّ السنن الحسنة أو السنن السيئة؛ حيث يكون الأجر أو الوزر له أو عليه بعد الموت[1].

وإن مما لا يتعلق قصد الشارع بطلبه ولا بالنهي عنه الأوصاف التي جبل عليها الإنسان مثل الطعام والشراب، فهذه أمور لا يطلب رفعها؛ لأنه تكليف بما لا يطاق، وفي الوقت ذاته لا يطلب تكميل ما نقص من جسمه أو تحسين خلقه؛ لأن ذلك ليس في مقدوره[2]. وقد أشار الشاطبي إلى بعض الأوصاف الجبلية التي تتعلق بباطن الإنسان، ولا تدخل تحت كسبه وقدرته، وقسمها إلى قسمين وهما: **الأول**: ما كان نتيجة عمل كالعلم والحب، **والثاني**: ما كان فطريًا في الإنسان ولم يكن نتيجة عمله مثل الشجاعة والجبن ونحوهما[3].

الثاني: ما كان داخلًا تحت كسبه قطعًا: وذلك مثل أكثر أفعال المكلفين التي هي داخلة تحت كسبه « والطلب المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها »[4]. فخطاب الشارع هنا يحمل على الحقيقة والظاهر؛ لقصد ذلك قصدًا مباشرًا في إرادة التكليف.

الثالث: مشتبهات الأمور: وهي الأفعال التي يتجاذبها طرفان طرف دخولها تحت التكليف ومقدور المكلف وكسبه، وطرف آخر، وهو عدم دخولها تحت كسبه، ولحوقها بما لا يطاق التكليف به. ويظهر هذا في الأوصاف القلبية والأوصاف الجبلية. وهذا النوع « حق الناظر فيها أن ينظر في حقائقها فحيث ثبتت له من القسمين حكم عليه بحكمه »[5]. فإن ظهر اشتباهها بالقسم الأول، وهو ما لا يدخل

= مسند أحمد بن حنبل، مسند جابر بن عبد اللّـه (٣/ ٣٢٥)، حديث رقم (١٤٥٣٠).

(١) انظر: المرجع السابق (٢/ ٤١٥). (٢) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٤١٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٤١٩). وانظر تفاصيل تتعلق بها في الموافقات (٢/ ٤١٩ - ٤٢٥). وليس هذا موضع عرضها.

(٤، ٥) المرجع السابق (٢/ ٤١٧).

تحت كسب المكلف لم يطالب به قطعًا، وإن ظهر اشتباهها بالقسم الثاني، وهو ما كان داخلًا تحت كسبه تعلق بها الطلب والتكليف.

ومن أمثلة ذلك الحب والبغض والغضب والخوف، فهذه أمور ينظر إليها من وجهين:

الأول: أن يكون في أصل خلقة الإنسان فلا يتعلق بها طلب، وإنما الطلب يتعلق بتوابعها مما يكتسبها الإنسان، فيكون التعلق منوطًا بتلك الأفعال التي ترتبت وأوقعها المكلف، لا مما نشأت عنه الأفعال كالحب والبغض.

والثاني: أن تكون هذه الأوصاف لها باعثًا من غيره فتثور وتنشأ فيه؛ فيترتب عليه أفعال، فيكون الطلب واردًا على ذلك المثير إذا كان داخلًا تحت كسبه.

وبهذا المعنى يفهم قوله ﷺ: « **أحبوا اللَّه لما يغذوكم به من نعمه** »[1]، فإن المراد به التوجه إلى نعم اللَّه تعالى على العبد وكثرة عطائه له وإحسانه، فهذه السوابق داخلة في مقدور المكلف ومن شأنها أن تحقق حب اللَّه تعالى.

هذا في طلب الأمر أما في طلب النهي فمثاله النهي عن النظر إلى الشهوات، فإن النهي لم يتعلق بالشهوة؛ لأنها ليست في مقدور الإنسان، ولكن تعلق بسوابقه وهو النظر المثير للشهوة الموقعة فيما لا يحل. وهناك من الأوصاف الباطنة ما يتعلق بسوابقه ولواحقه، مثل الغضب فهو متعلق بتجنب أسباب الغضب وهو من السوابق، وله تعلق أيضًا بلواحقه المتمثلة في تجنب فعل مفضى إلى فساد أو ظلم أو أدى بعد التلبس بالغضب. وهناك أوصاف قلبية ذميمة أخرى، مثل الكبر والحسد وحب الدنيا وأوصاف حميدة، مثل المحبة والرجاء، ويقرر الشاطبي أن مثل هذه « الأوصاف القلبية لا قدرة لإنسان على إتيانها ولا نفيها »[2]. وإنما التكليف بها طلبًا أو نهيًا من جهة التكليف بسوابقها ولواحقها والأسباب التي أثارتها، والأعمال التي ترتبت عليها، وضابط ما تقدم من الأوصاف الباطنة كما يرى ذلك الشاطبي أنه لا « يصح التكليف بها أنفسها، وإن جاء في الظاهر ما يظهر منه ذلك فمصروف إلى غير ذلك مما يتقدمها أو يتأخرها أو يقارنها ».

---

(١) الحاكم، المستدرك على الصحيحين، من مناقب أهل البيت، (٣/ ١٦٢)، حديث رقم (٤٨١٦)، الطبراني، المعجم الكبير، أحاديث عبد اللّـه بن عباس (١٠/ ٢٨١) حديث رقم (١٠٦٦٤)، الترمذي، سنن الترمذي (٥/ ٦٦٤)، حديث رقم (٣٧٧٩). البيهقي، شعب الإيمان، معاني المحبة (١/ ٣٦٦) حديث رقم (٤٠٨).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٤١٨).

- ثانيًا: مقاصد الشارع في التكاليف الشرعية وعلاقتها بالمشقة:

هناك فرق بين التكليف بما لا يطاق والذي لم يرد حتى في الأمم السابقة، وبين التكليف بالمشاق والذي ثبت في الشرائع الأولى.

أولًا: المشقة الخارجة عن مقتضى الاعتياد: لم يقصد الشارع التكليف بالمشاق والإعنات فيها، ولهذا لم نجد في التكاليف الشرعية مشقة هي خارجة عن المعتاد، وهذا النوع من المشقة الخارجة عن المعتاد التي لم يقصدها الشارع في تكاليفه، وهذه المشقة الخاصة الخارجة عن الاعتياد على نوعين:

- **الأول: المشقة المختصة:** أي أن تكون هذه المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها مشقة، وقد وضعت الرخص الشرعية المشهورة لهذا الموضع من المشاق، مثل الصوم في المرض والسفر ونحو ذلك[1].

- **الثاني: المشقة العامة: وهي المشقة التي لا تكون مختصة « ولكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها صارت شاقة ولحقت المشقة العامل بها »[2]. ويظهر هذا في النوافل التي يزيد فيها المكلف فوق الحد الذي يحتمله وتلحقه بذلك المشقة بالدوام عليها. وفي هذا جاءت بعض النصوص النبوية التي تنبه على مقصد الشارع في مثل هذا النوع من المشاق، مثل قوله ﷺ: « خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن اللّٰه لن يمل حتى تملوا »[3]. وهذا النوع من المشاق غير مقصود للشارع.**

ويدلل الشاطبي على عدم قصد الشارع للمشاق بجملة من الأدلة منها[4]:

الأول: النصوص الدالة على ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٨٧].

(١، ٢) المرجع السابق (٢/ ٤٢٦).

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب الجلوس على الحصير ونحوه (٥/ ٢٢٠١)، برقم (٥٥٢٣). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان (٢/ ٨١١)، برقم (٧٨٢). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، باب النوافل (٦/ ٣٠٩)، برقم (٢٥٧١). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الصلاة، باب صلاة المأموم في المسجد أو على ظهره أو في رحبته بصلاة الإمام في المسجد (٤/ ٢٧٥)، برقم (٥٣٣٩).

(٤) انظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٤٢٧ - ٤٢٩).

الثاني: ما ثبت من مشروعية الرخص التي ترخص الفطر والقصر والجمع وغيرها، وما جاء من النهي عن التكلف والتعمق في التكاليف الشرعية. والنصوص الشرعية في ذلك كثيرة. ولو كان الشارع قاصدًا في التكليف المشقة والإعنات لما أذن في الرخص قصد التخفيف[١].

الثالث: الإجماع على عدم وقوعه وجودًا، وفي ذلك دلالة على عدم قصد الشارع لذلك.

الرابع: لو وقع الإعنات والمشقة وكان مقصودًا شرعًا لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف، وذلك منهي عنه[٢].

ثانيًا: المشقة الداخلة في مقتضى الاعتياد: وهذا النوع من المشقة كما يقرره الشاطبي ما كان « خاصًّا بالمقدور عليه، وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف شاق على النفس، ولذلك أطلق عليه اسم التكاليف »[٣]. فإطلاق المشقة على هذا النوع من التكاليف من حيث دخول المكلف في أعمال زائدة على ما اقتضته تكاليفه في مجاري العادات في الحياة الدنيا. ولهذا فلا نزاع كما يرى الشاطبي في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة، ولكن هذه المشقة محتملة في مقدور المكلف لا تسمى في العادة المستمرة مشقة[٤]. ولا يفهم من قصد الشارع التكليف بما فيه مشقة معتادة قصده أيضًا طلب المشقة من جهة نفس المشقة؛ بل من جهة ما في ذلك من منافع ومصالح عائدة على المكلفين. ونقل الشاطبي الإجماع في ذلك بقوله: « والإجماع أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة »[٥].

---

(١) ذكر ابن نجيم سبعة أسباب للتخفيف وهي: السفر والمرض والإكراه والنسيان والعسر وعموم البلوى والنقص. انظر تفاصيل عنها في: ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، وبحاشيته نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دمشق، سورية، تصوير (١٩٨٦م) عن (ط١)، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، (ص ٨٤-٩٠).

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٤٢٩).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٤٢٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢/ ٤٢٧). هناك مناقشات واعتراضات حول طلب المشقة بالتكليف انظرها: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٤٣٠ - ٤٣٣).

(٥) المرجع السابق (٢/ ٤٣١).

هذا من جهة المشقة المعتادة أما من جهة المكلف بها وهو الإنسان المكلف، فعليه أن لا يقصد المشقة في التكليف، وإنما عليه أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل، وما يقرره الشاطبي من جهة قصد المكلف هو إنه « إذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل؛ فالقصد إلى المشقة باطل »[(١)]؛ بل إن ذلك يوقع المكلف في الإثم لمناقضته لمقصد الشارع.

(**مقاصد الشارع في التكاليف**): أول ما ينبغي الإشارة إليه أن الشارع لم يقصد من وضعه مختلف التكاليف الشرعية إلحاق العنت بالمكلفين، وقد أشار الشاطبي إلى هذه القاعدة دفعًا للالتباس الذي قد يحدث من تلبس عموم المكلفين ببعض التكاليف التعبدية التي ظاهرها فيه مشقة وعنت على نفس المكلف. يقول الشاطبي: « فإن الشارع لم يقصد إلى التكاليف بالشاق الإعنات فيه »[(٢)]. وهذا يدل على أن المشقة وإن كلف بها فهي مشقة محتملة، ولا يقصد الشارع من وراء التكليف بمقتضاها إلحاق العنت بالمكلفين، ولهذا قال الشاطبي: « شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصلح التكليف به شرعًا وإن جاز عقلًا »[(٣)]. ويؤكد الشاطبي على ابتناء الشريعة في تكاليفها الشرعية على الوسطية والاعتدال؛ فـ« الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه »[(٤)]. فجميع التكاليف الشرعية قائمة على مبدأ الاعتدال. يقول الشاطبي مؤكدًا على مقصد الشارع في التكاليف ومراعاة التوازن في التكاليف: « فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلًا إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر »[(٥)]. فهذا ضابط لفهم مبدأ التوسط في التكاليف الشرعية وطريقة فهم ذلك، ويعرف التوسط بالشرع، أو بالعوائد، أو ما يشهد به معظم العقلاء، كما في الإسراف

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٤٣٤). لمزيد من التفاصيل حول توجيه الشاطبي للنصوص والآثار الدالة على قصد المشقة. انظر: المرجع السابق (٢/ ٤٣٥ - ٤٣٧).
(٢) المرجع السابق (٣/ ٤٢٧).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٤١٥).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٤٦٣).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٤٦٧).

والإقتار في النفقات، وإنما يقع التشديد بالتخويف في الترهيب والزجر، كما يقع التخفيف بالترجية والترخيص والترغيب فتجد الوعد والوعيد بين طرفي التشديد والتخفيف « فإذا لم يكن هذا، ولا ذاك رأيت التوسط لائحًا ومسلك الاعتدال واضحًا، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه »[١].

ومن مقاصد الشارع في تكاليفه الشرعية أيضًا إخراج المكلف من اتباع هواه، ومخالفة ما تهوى الأنفس شاق عليها وصعب خروجها عنه؛ بل النفس مجلوبة على اتباع هواها « ولكن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه حتى يكون عبدًا للَّه »[٢]. كما أن من مقاصد الشارع في رفع المشاق غير المعتادة التي يحصل بها فساد ديني أو دنيوي هو الحفاظ على مصالحهم. أما إذا كانت المصلحة خارجة عن المعتاد بأن كانت تلك المشقة مثل الأعمال العادية « فإن الشارع وإن لم يقصد وقوعها فليس بقاصد رفعها أيضًا »[٣]. فلم يتعلق بها نفي أو إثبات. ومما لا شك فيه أن الشارع يقصد من التكاليف الشرعية تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وكما قال الشاطبي: « لا ينازع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما »[٤]. وإن سلم بأنها مشقة، فإنها مشقة محتملة - كما سبق بيانه - لا تؤدي إلى الانقطاع، وهي التي تسمى المشقة الخارجة عن المعتاد. وبذلك فإذا تضمن التكليف صفة المشقة فذلك من جهة ما تتضمنه من المصالح العائدة على المكلف، ومنه يخلص إلى أن الشريعة موضوعة على قصد الرفق والتيسير.

النوع الرابع: قصد الشارع دخول المكلف تحت أحكام الشريعة:

ناقش الشاطبي عشرين مسألة تحت هذا النوع، وضم فيه موضوعات متقاربة فيما بينها أحيانًا، وأول ما نص عليه الشاطبي أن « المقصد الشرعي من وضع الشريعة هو إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا للَّه اختيارًا، كما هو عبد للَّه اضطرارًا »[٥]. وهذه مسألة أشار إليها سابقًا في إحدى مسائل النوع الثالث وهو يوردها هنا تأكيدًا، ولمناسبتها في هذا الموضع، وقد أورد الشاطبي من الأدلة ما يقرر

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٤٦٨).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٤٥٥).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٤٥٧).
(٤) المرجع السابق (٣/ ٤٢٩).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٤٦٨).

هذا المعنى ويثبت صحته[1]. « وهذه الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، بمعنى أنها لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يتحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة »[2]. واستدل الشاطبي على كلية وعموم الشريعة بأدلة متضافرة تصحح المعنى الذي ذهب إليه[3]. فما من مكلف إلا وهو داخل تحت أحكام الشريعة وهذه القاعدة تعطي بعض الأبعاد التشريعية وتحل بعض الإشكاليات العلمية مع تحقيقها لفوائد جليلة، من ذلك أن عموم وكلية الشريعة تعطي قوة عظيمة في إثبات القياس، وهذا المعنى يرد على من ينكر القياس، وذلك أن الخطاب إذا كان خاصًّا ببعض الناس وواقعًا في زمن الرسول ﷺ وليس فيها ما يدل على عموم أمثالها من الواقع في المستقبل؛ فالقول بكلية الشريعة وعمومها يعطيها خاصية كون الخصوص الواقع غير مراد، فيتعين إلحاق غير المذكور بالمذكور، وأن تلحق بكل واقعة ما في معناها وهو القياس[4]. والذي ينظر في الشريعة يجدها موضوعة لمصالح العباد، وهي عائدة عليهم بحسب أوامر الشارع ونواهيه لا بمقتضى أهوائهم وشهواتهم، وهذا ما جعل التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس، مما يؤكد أن الأوامر والنواهي الشرعية قصدت إخراج المكلف من داعية هواه والاسترسال في أغراضه.

ويبنى على هذا المقصد الشرعي بعض القواعد التي تتعلق بعمل المكلف منها:

- أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق من غير التفات إلى الأمر والنهي أو التخيير فهو باطل بإطلاق، ومن وجه آخر أن كل فعل كان المتبع فيه بإطلاق الأمر والنهي أو التخيير فهو صحيح وحق؛ لموافقة المكلف لمقاصد الشارع، فيكون عمله صوابًا وحقًّا كذلك.

- منها أيضًا: « أن اتباع الهوى طريق إلى المذموم، وإن جاء في ضمن المحدود »[5]؛ لأن الهوى مذموم في كل أحواله، وهو مضاد لمقصد الشريعة، فاتباع « الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه، فتصير كالآلة المعدة لاقتناص

---

(١) انظر تفاصيل الأدلة في: المرجع السابق (٢/ ٤٦٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٥٣٦).

(٣) انظر مختلف تلك الأدلة: المرجع السابق (٢/ ٥٣٩). (٤) انظر: المرجع السابق (٢/ ٥٣٩).

(٥) المرجع السابق (٢/ ٤٧٥).

أغراضه؛ كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سُلَّمًا لما في أيدي الناس »[١]. وهذا يفضي إلى مهلكات كثيرة ومفاسد واضحة.

(مقاصد الشريعة وعلاقتها بدخول المكلف تحت أحكامها):

تظهر علاقة المقاصد الشرعية بدخول المكلف تحت أحكامها من خلال تقسيم الشاطبي المقاصد الشرعية إلى قسمين: المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة، وعلى أساس هذا التقسيم يظهر مدى علاقة تلك المقاصد بدخول المكلف تحت أحكام الشريعة الإسلامية.

- القسم الأول: المقاصد الأصلية:

وهذه المقاصد « لا حظَّ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة »[٢]، وهذا النوع من المقاصد مصالح عامة ومطلقة، لا تتعلق بحال دون حال أو وقت، دون وقت؛ ولهذا كانت خالية من حظوظ العبد، وهذا النوع من المقاصد على ضربين:

الأول: المقاصد الضرورية العينية: وهي ما كانت منوطة بتكاليف في نفس المكلف؛ مثل حفظ دينه عملًا واعتقادًا، وحفظ نفسه بقيامه بضرورات الحياة، وحفظ ماله وحفظ عقله ونسله. وهذا النوع من المقاصد لا خيار للمكلف في الحفاظ عليها وإلا تعرض للحجر والعقاب، والحفاظ على هذه الضروريات ليس موكولًا إلى اختياره ورغبته؛ لأنه « هنا صار فيها مسلوب الحظ محكومًا عليه في نفسه »[٣].

الثاني: المقاصد الضرورية الكفائية: وهذا النوع من المقاصد من « حيث كانت منوطة بالغير أو يقوم بها على العموم في جميع المكلفين لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها »[٤]. وهذه الضروريات تقوم بها الجماعة لعدم قدرة الفرد الواحد على القيام بها، فيكون هذا النوع الكفائي مكملًا للعيني ولاحقًا به في كونه ضروريًّا؛ إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي[٥]. وهذا النوع من المصالح أصحابه كما يرى الشاطبي: « ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم بما قاموا به من ذلك، فلا يجوز لوالٍ أن يأخذ أجرة ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاضٍ أن

(١، ٢) المرجع السابق (٢/ ٤٧٦).

(٣ - ٥) المرجع السابق (٢/ ٤٧٧).

يأخذ من المقضي عليه أو له أجرة على قضائه... لأن استجلاب المصلحة هنا مؤدٍّ إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات »[١].

- القسم الثاني: المقاصد التابعة:

وهذا النوع من المقاصد « هي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات »[٢]، وهذا النوع من المقاصد حظ المكلف فيها ظاهر، وذلك لما يحققه من شهوات ولذات واستمتاع عند قيامه بهذا المقصد الشرعي في حدود الإذن الشرعي مثل خلق شهوة الطعام والشراب عند الجوع والعطش فيتحرك إلى سد هذه الخلة بما تيسر له. وهذا النوع من المقاصد التابعة خادم للمقاصد الأصلية ومكمل لها، كما تعتبر المقاصد الأصلية أصولًا بخلاف المقاصد التابعة فهي فروع لها، « والقسم الأول يقتضيه محض العبودية، والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد »[٣]؛ لأن الأول خالٍ من الحظوظ بخلاف الثاني فلا يخلو منها. وما يخلص إليه الشاطبي « أن ما ليس فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه حظه بالقصد الثاني من الشارع وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه العمل المبرأ من الحظ »[٤]. وفي كل أحوال المكلف فإنه لا يعدم انتفاعًا وحظًّا من المقاصد الأصلية وإن كانت موضوعة في أصلها دون مراعاة حظ المكلف أو المقاصد التابعة التي حظه فيها بيّن وظاهر. فحفاظ المكلف على دينه ونفسه وماله المعدود ضمن المقاصد الأصلية يحقق له منافع ومتعًا، مثل احترام الناس ووضع القبول لهم في الأرض حتى يحبهم الناس ويكرمونهم، ومن جهة قصده إلى المباحات لاكتساب الضروريات المعدودة من المقاصد الأصلية؛ مثل أكل الطيبات ولبس اللينات وفي ذلك حظ له.

القسم الثاني: مقاصد المكلف في التكليف:

ناقش الشاطبي هذا النوع من المقاصد في اثنتي عشرة مسألة، وافتتح حديثه بالكلام عن نيات المكلف ومقاصده، وهذه مسألة مهمة لبيان أهمية قصد المكلف وخطرها في التصرفات سواء كانت عبادات أو عادات، وقد قرر أن « الأعمال

(١، ٢) المرجع السابق (٢/ ٤٧٨).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٤٧٩).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٤٨٣).

بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات »[١]. **وتظهر أهمية مقصد المكلف في أمور، منها:**

١ - تفرق المقاصد بين ما هو عادة وما هو عبادة.

٢ - تفرق المقاصد في العبادات بين ما هو واجب وما هو غير واجب؛ كالمندوب.

٣ - تفرق المقاصد في العبادات بين ما هو واجب وبين ما هو مباح.

٤ - تؤثر المقاصد على العبادة سلبًا من مصلحة فيها أجر إلى قلبها مفسدة فيها وزر.

٥ - تفرق المقاصد في العمل الواحد بين أن يكون إيمانًا أو كفرًا؛ كالسجود للَّه أو السجود لصنم[٢]. و الأعمال إذا تعلقت بها المقاصد تعلقت بها الأحكام التكليفية، وإذا عريت عن المقاصد لم يتعلق بها شيء؛ كفعل النائم والغافل والمجنون. وإذا كان لقصد المكلف أهمية في اعتبار عمله فإن « قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع »[٣]. وسبب ذلك أن المكلف مطالب بإجراء أفعاله على مقتضى المصالح المعتبرة شرعًا، وأن لا يقصد خلاف ما قصده الشارع؛ لأنه عبد للَّه كلف بعبادته وأمر بالمحافظة على المقاصد الشرعية، فليس له إلا أن يلزم مطلق العبودية للَّه تعالى بمتابعة مقاصده الشرعية، وإن أراد المكلف غير ذلك فقد وقع فيما يفسد عمله ويبطله بمقتضى القاعدة التي أوردها الشاطبي بقوله: « كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم يشرع له فعمله باطل »[٤]. فهذا النوع من الأعمال يقضى عليه بالبطلان بسبب أن « المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة »[٥]. كما أن من رام في الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها أيضًا.

(١، ٢) المرجع السابق (٢/ ٦٠٦).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٦١٣).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٦١٥).

(٥) سيأتي تفصيل هذه المسألة في مبحث المصالح ومعها تفاصيل تردد عمل المكلف فعلًا وتركًا بين الموافقة والمخالفة فانظره هناك.

المَبْحَثُ الثَّاني

طرق الكشف عن مقاصد الشارع عند الشاطبي

لا خلاف في أهمية المقاصد الشرعية في البحث الأصولي عند الأصوليين، ولا شك أن هذه الأهمية تتعدى إلى مسألة أخرى وثيقة الصلة بها، وهي مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة؛ فهي لا تقل أهمية عن موضوع المقاصد الشرعية نفسها؛ وذلك لأن هذه الطرق والمسالك هي الكفيلة بتوجيه المجتهد للوصول إلى مقاصد الشارع على الوجه الصحيح دون وهم أو زلل.

وقبل التعرض لمسالك الكشف عن المقاصد الشرعية، نشير أولًا إلى موقف مختلف المذاهب العلمية من المقاصد الشرعية نفسها؛ لصلة هذه المسألة بموضوع المقاصد، ويمكن حصر أهم المذاهب فيما يلي:

المذهب الأول: وهو مذهب الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص. ومذهب هؤلاء قائم على أن « مقصد الشارع غائب عنَّا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجردًا عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي »[1].

المذهب الثاني: وهو مذهب على نقيض مذهب الظاهرية الذين يبالغون في دعوى المقاصد، وهؤلاء جعلهم الشاطبي على ضربين:

- **الضرب الأول**: مذهب الباطنية وهؤلاء دعوتهم في « أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه »[2]. وهذا المعنى يطرد في جميع أمور الشريعة، وهذا رأي باطل مآله إلى الكفر.

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٦٦٦).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٦٦٧).

- **الضرب الثاني**: مذهب المفرطين، وهؤلاء هم المتعمقون في القياس والمعتمدون على النظر العقلي، ورأي هؤلاء مبني على أن « مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق »[١]. وهذا المذهب مبني على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق وهو رأي فيه شطط وميل عن الحق.

- **المذهب الثالث**: مذهب الجمهور يمثله العلماء الراسخون والأئمة من أهل التحقيق، وهو مذهب من يجمع بين المذهبين « على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض »[٢]. وهذا المذهب هو الذي يعول عليه ويعتمد عليه الجمهور.

ويعد الشاطبي أول من جمع وحصر طرق الكشف عن المقاصد في مبحث مستقل، منبهًا في ذلك على مختلف المسالك التي يجب مراعاتها لكشف مقصد الشارع، ويحدد الشاطبي أهم طرق مقاصد الشريعة في المسالك التالية:

المسلك الأول: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي:

وهو أحد طرق معرفة مقاصد الشارع التي لها تعلق بالصيغ والألفاظ، بمعنى أن مقاصد الشارع تنتزع من نصوص الأوامر والنواهي، وإنما كان مجرد الأمر والنهي طريقًا لمعرفة مقصود الشارع؛ لـ « أن الأمر معلوم أنه إنما كان أمرًا لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتضى لنفي الفعل أو الكف عنه، فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده »[٣]. فصيغة فعل الأمر يعلم منها قصد الشارع إلى وقوع الفعل، كما أن صيغة النهي يعلم منها قصد الشارع إلى عدم إرادته إيقاع الفعل، فهذا مسلك مأخوذ من اعتبار ظواهر النصوص دون سبر عللها. وقد قيد الشاطبي الأوامر والنواهي التي يستفاد منها قصد الشارع بقيدين هما: **الأول**: الابتداء، **والثاني**: التصريح، بمعنى كون تلك الأوامر والنواهي ابتدائية وتصريحية، وهذا بيان لهما.

(١ - ٣) المرجع السابق (٢/ ٦٦٧).

القيد الأول: أن يكون الأمر ابتدائيًّا:

بمعنى أن يكون الأمر ابتدائيًّا « وإنما قيد بالابتدائي تحرزًا من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره »[١]؛ حيث إن التقييد بالابتدائي يخرج الأوامر والنواهي التي قصدت قصدًا تبعيًّا. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾ [الجمعة: ٩] فإن أمر اللَّه تعالى بالسعي أمر ابتدائي، وهو القصد الأول الذي أراده اللَّه من إيراد الآية، أما النهي عن البيع فهو ليس نهيًا ابتدائيًّا، وإنما هو تأكيد للأمر بالسعي فيكون مقصودًا بالقصد الثاني. فالأمر بالسعي إلى الذكر مقصود بالقصد الأول الابتدائي والنهي عن الاشتغال بالبيع في هذا الوقت مقصود بالقصد التبعي. فقصد الشارع إنما يستفاد من القصد الأول الابتدائي؛ لوضوحه بخلاف القصد الثاني التبعي؛ فقد يكون خفيًّا غير واضح في الدلالة على مقصود الشارع.

القيد الثاني: أن يكون الأمر تصريحيًّا:

وذلك بأن يكون الأمر أو النهي تصريحيًّا « وإنما قيد بالتصريحي تحرزًا من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس بمصرح به »[٢]؛ فالأوامر والنواهي الضمنية غير المصرح بها يصعب انتزاع مقصد الشارع منها؛ لخفائها مثل: « النهي عن أضداد المأمور به الذي تضمنه الأمر، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء »[٣]. على حسب مقتضى قاعدة الأمر بالشيء نهي عن ضده، ومسألة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وإن اعتبر من طرق الكشف عن مقاصد الشارع؛ فذلك بالقصد الثاني التبعي لا بالقصد الأول الابتدائي.

وما يخلص إليه الشاطبي أن « الأوامر والنواهي إذا جاءت ابتدائية تصريحية دلت على مقصود الشارع؛ فالأوامر تدل على القصد إلى حصول المأمورات، والنواهي تدل على القصد إلى منع حصول المنهيات... بمعنى أن الوقوف عند مجرد الأمر والنهي، واعتباره مقصودًا للشارع يسع الظاهري والمعلل؛ **فالأول هذا شأنه فلا إشكال، والثاني** وإن كان ينظر إلى علل الأحكام ومصالحها فإن عللها ومصالحها منوطة بالأمر والنهي فالوقوف عندهما محقق لها »[٤].

(١ - ٣) المرجع السابق (٢/ ٦٦٨).

(٤) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي (ص ٢٧٤).

المسلك الثاني: اعتبار علل الأمر والنهي:

وهذا المسلك مبني على اعتبار علل الأحكام الشرعية، فإن علمت تلك الأحكام اتبعت واعتبرت مقصدًا شرعيًّا مثل اعتبار النكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار[١]؛ فالمقصد الشرعي هنا يدور مع علة الحكم وجودًا وعدمًا « فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه ومن التسبب أو عدمه »[٢]. أما إن جهلت تلك العلل من الفعل فقد ذهب الشاطبي إلى التوقف، ومرد توقف الشاطبي هنا أمران:

الأول: عدم الدليل: فليس هناك دليل معين واضح يدل على تعليل الحكم، وإن جهلت العلة؛ فإن تعدية الحكم إلى غيره يعد تحكم بغير دليل وتصرف بمقتضى الهوى، فلا بد من طلب الدليل؛ لأننا « لا نعلم أن الشارع قد حكم به على زيد أو لا؛ لأنا إذا لم نعلم ذلك أمكن أن لا يكون حكمًا عليه، فنكون قد أقدمنا على مخالفة الشارع »[٣].

الثاني: « **أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعًا أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي؛ لأن عدم نصبه دليلًا على التعدي دليل على عدم التعدي؛ إذ لو كان عند الشارع متعديًا لنصب عليه دليلًا** »[٤]. وليس كل العلل صالحة لأن تكون مسلكًا للكشف عن مقاصد الشارع، ولكن بعضها يصلح والبعض الآخر لا يصلح[٥].

المسلك الثالث: المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية:

وهو ثالث مسالك الكشف عن المقاصد الشرعية عند الشاطبي، وقد سبق وأن تحدثنا عن بعض متعلقات المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة، وهنا يؤكد الشاطبي عليها مبينًا أهميتها بوصفها أحد مسالك الكشف عن مقاصد الشارع « فإن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة »[٦]. فما من حكم شرعي إلا ويشتمل في غالب الأحيان على مقاصد أصلية، ويعتبر المقصد الأول من تشريع الحكم، ومقصد

(١، ٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٦٦٨).

(٣، ٤) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي (ص ٢٧٤).

(٥) لتفاصيل أكثر حول استخلاص المقاصد من خلال معرفة علل الأحكام الشرعية انظر: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، عمان، دار النفائس، (ط١)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، (ص ١٥٣).

(٦) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٦٧٠).

آخر تبعي لاحق به يعتبر المقصد الثاني، ويكون مقويًا له ومؤكدًا له ومكملًا له. ومن أمثلة ذلك النكاح فإن القصد الأول أو الأصلي له هو التناسل، ثم تأتي مقاصد تابعة لهذا المقصد الأصلي؛ مثل طلب السكن والاستمتاع بالحلال والتحفظ من الوقوع في المحظور، ونحو ذلك مما يعد من مقاصد الشارع في تشريعه للنكاح، والحقيقة أن « ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي ومقوٍّ لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل »(١). وهكذا غيرها من العبادات، فلها مقصد أصلي من أجلها شرعت العبادة وتتبعها مقاصد أخرى تابعة وخادمة لها « فهذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول، وباعثة عليه، ومفضية للدوام فيه سرًّا وجهرًا »(٢).

والذي ينبغي للمكلف هو العناية بالمقاصد الأصلية التي لأجلها شرع العمل؛ لأن المقاصد التابعة حاصلة بالتبع من غير قصد لها، وهذه المقاصد التابعة للمقاصد الأصلية يجعلها الشاطبي على ثلاثة أقسام وهي(٣):

الأول: ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية وربطها والوثوق بها وحصول الرغبة فيها، فلا شك أنه مقصود للشارع؛ فالقصد إلى التسبب إليه بالتسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

الثاني: ما يقتضي زوالها عينًا؛ فالقصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينًا.

الثالث: ما لا يقتضي تأكيدًا ولا ربطًا، ولكنه لا يقتضي رفع المقاصد الأصلية عينًا فتصح في العادات دون العبادات.

المسلك الرابع: سكوت الشارع:

جعل الشاطبي سكوت الشارع المسلك الرابع من مسالك الكشف عن المقاصد، وجعله على ضربين:

الأول: السكوت مع عدم توفر الدواعي:

ومعناه: « أن يسكت عنه؛ لأنه لا داعية له تقتضيه ولا موجب يقر لأجله »(٤). مثال

(١، ٢) المرجع السابق (٢/ ٦٧١).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٦٨٠).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٦٨١).

ذلك النوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ، فهذه النوازل لم تكن موجودة « فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها، وإجرائها على ما تقرر في كلياتها »[١]. وتُبنى أكثر أحكام هذا النوع على المصالح المرسلة، وعلى هذا عمل السلف مثل جمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين الصناع، وغيرها من النوازل التي لم تعهدها النبوة. وقصد الشارع في السكوت هنا لا يحمل على الإذن الشرعي، أو المنع مطلقًا، وإنما ينظر إليه بحسب النازلة، فإن كانت من العبادات فيحمل سكوت الشارع فيها على المنع؛ لأن جانب العبادات مكتمل بختام النبوة بخلاف السكوت في العاديات فيحمل على الإذن بما يوافق مقتضيات الشريعة وكلياتها.

الثاني: سكوت الشارع مع توفر الدواعي:

وهذا النوع من السكوت على خلاف الأول؛ فهو سكوت للشارع مع توفر الدواعي، ولكن الشارع يسكت دون بيان لتشريع زائد يعطي حكمًا لتلك النازلة؛ فالشارع هنا لم يقرر فيه حكمًا عند نزول النازلة زائدًا على ما كان في ذلك الزمان، وحكم هذا النوع أنه « كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينتقص؛ لأنه لما كان هذا المعنى - الموجب لشرع الحكم العملي موجودًا ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه - كان صريحًا في أن الزائد على ما كان هناك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع؛ إذ فهم من قصده عندما حد هنالك لا الزيادة عليه ولا النقصان منه »[٢]. ويؤكد الشاطبي هذا المعنى وهو التوقف وعدم التشريع لما فيه من معنى الزيادة المخالفة لمقصد الشارع بقوله: « ودل على أن وجود المعنى المقتضي مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع إلى عدم الزيادة على ما كان موجودًا قبل، فإذا زاد الزائد ظهر أنه مخالف لقصد الشارع فبطل »[٣].

هذه مجمل المسالك الأربعة التي ذكرها الشاطبي، وقد أورد ابن عاشور هذه الطرق التي أشار إليها الشاطبي بإجمال واختصار دون ذكر الطريق الرابع، ولم يعقب على هذه المسالك الشاطبية بما يفيد تأييده لتلك المسالك، أو ارتضاءه لها، أو رفضها.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٨٢). وانظر: الشاطبي، الاعتصام (١/ ٢٦٥).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٦٨٢). وانظر: الشاطبي، الاعتصام (١/ ٢٦٥، ٢٦٦).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٦٨٥). لتفاصيل أكثر حول سكوت الشارع بوصفه أحد مسالك الكشف عن مقاصد الشارع انظر: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص ١٨٧).

وإتمامًا للفائدة وطلبًا لاتمام البحث في طرق الكشف عن المقاصد الشرعية؛ نتعرض للمسالك التي ذكرها ابن عاشور؛ لنرى وجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

ويعد ابن عاشور أول أصولي تعرض لطرق الكشف عن المقاصد الشرعية بعد الشاطبي، والتي خصها بمبحث مستقل في صدر كتابه، وهذه الطرق هي:

المسلك الأول: الاستقراء:

يعد الاستقراء أول مسلك ذكره ابن عاشور في مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، وقد أشاد بشأنه وأهميته قائلًا: « وهو أعظمها استقراء الشريعة في تصرفاتها »[1]. والاستقراء عند ابن عاشور ليس فقط أحد الطرق العقلية المقدمة عنده في الكشف عن مقاصد الشارع، ولكنه يعد أيضًا أحد أهم الأدلة التي يستند إليها في البحث الأصولي، والتي ميزت طريقة تفكيره الأصولية. وابن عاشور يشارك الشاطبي في الاهتمام الكبير الذي خصَّ به الاستقراء في البحث الأصولي، إلا أنهما يفترقان افتراقًا صوريًّا في كونهما اختلفا في عدِّ الاستقراء ضمن أحد الطرق التي تعرف بها المقاصد الشرعية؛ حيث أهمله الشاطبي وجعله ابن عاشور على رأسها، ولكنهما يتفقان اتفاقًا حقيقيًّا في ابتناء البحث المقاصدي وقواعده الأصولية الاستدلالية على الاستقراء، والشاطبي وإن لم يذكر الاستقراء في عداد الطرق التي تعرف بها مقاصد الشارع، إلا أنه في حقيقة الأمر من الناحية العملية أول طريق اعتمده في ذلك. حيث قال: « والمعتمد أنا استقرينا الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره »[2]. وقال: « وإذا دل الاستقراء على هذا (أي إفادة النصوص الشرعية التي ذكرت مقاصد شرعية) وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة »[3]؛ بل يجعل الشاطبي معنى أصول الفقه وما فيه يرجع إلى الاستقراء عند قوله: « أصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس »[4]. فكأن

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص١٢٥).
(٢) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٢٢).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٢٣).
(٤) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٨). المرجع السابق. سيأتي تفصيل الاستقراء عند الشاطبي وأهميته في تفكيره الأصولي في الباب الثاني فانظره هناك.

تصور الشاطبي لأصول الفقه مبني على ترابط تراتبي، بحيث إن أحدهما متوقف على الآخر، فأساس أصول الفقه ومبناه قائم على استقراء كليات الأدلة الشرعية، وبدون هذا الاستقراء يغيب علم أصول الفقه.

والحقيقة أن الشاطبي ذكر كون الاستقراء أحد طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ولكن ليس في الموضع المخصص له والتي ذكر فيها مجموعة المسالك، وإنما ذكر ذلك عند حديثه عن الأوامر والنواهي؛ حيث قال: « والثاني من النظرين من حيث يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء، وما يقترن بها من القرائن الحالية والمقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات والمفاسد في المنهيات »[1]. والحديث هنا وإن كان له علاقة بمباحث الأوامر والنواهي إلا أن نص الشاطبي واضح هنا في عدّ الاستقراء أحد طرق الكشف عن المقاصد الشرعية، ويتحدد ذلك في العبارة: « يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي بحسب الاستقراء»، وإن كان هذا الاستقراء مدعمًا بالقرائن الحالية والمقالية المحتفة بالأوامر والنواهي.

أما ابن عاشور فلا شك أن للاستقراء عنده موقعًا مهمًا في منظومته الأصولية والمقاصدية على السواء « حيث يمثل الاستقراء أحد الأدوات الإجرائية التي انبنى عليها تفكير ابن عاشور في مقاصد الشريعة، أو قُل: إنه أهمها في تكميل نظريته في المقاصد »[2].

ويقسم ابن عاشور الاستقراء بوصفه أحد طرق معرفة المقاصد الشرعية إلى قسمين:

- الأول: استقراء الأحكام المعروفة علتها بمسلك العلة:

يقول ابن عاشور في بيان ذلك: « أعظمها استقراء الأحكام المعروفة عللها الآئل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة »[3]. فبعملية استقراء العلل الكثيرة يحصل العلم بمقاصد الشريعة بسهولة ويسر؛ « لأننا إذا استقرينا عللًا كثيرة متماثلة

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٣/ ١٣٦).

(٢) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور (ص ٣٥٧).

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص ١٢٥).

في كونها ضابطًا لحكمة متحدة، أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة؛ فنجزم بأنها مقصد شرعي »[1]. ومن أمثلة ذلك: النهي عن بيع المزابنة الذي علمت علته بأحد مسالك العلة وهو الإيماء في قوله ﷺ لمن سأله عن بيع التمر بالرطب: « **أينقص الرطب إذا جف؟** » قال: نعم، قال: « **فلا إذن** »[2]. فكانت علة النهي هنا في هذا البيع هو الجهل بمقدار أحد العوضين، وهو الرطب منهما بالمبيع اليابس[3]. ومنها أيضًا: النهي عن بيع الجزاف بالكيل، وعلة النهي فيه جهل أحد العوضين وإباحة الغبن في المعاملات عند العلم بها وانتفاء الخديعة. فمن هذه العلل كلها يمكن استخلاص مقصد شرعي واحد، وهو قصد الشارع إلى إبطال الغرر في المعاوضات، ومنه فلم يبق خلاف في اطراد هذه القاعدة في جميع المعاوضات، وهو أن كل تعاوض اشتمل على غرر في ثمن أو مثمن أو أجل فهو تعاوض باطل[4].

- **الثاني: استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة واحدة:**

وهذا النوع من الاستقراء الذي تشترك أدلة أحكامه في علة واحدة يؤدي بنا إلى حصول اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد للشارع[5]. ومن أمثلة ذلك: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، والنهي عن الاحتكار، والنهي عن بيع حاضرٍ لبادٍ، كما ورد في نصوص الأحاديث النبوية، فعلة النهي عن بيع الطعام قبل قبضه طلب رواج الطعام في الأسواق، وعلة النهي عن الاحتكار في الطعام منع إقلال الطعام في الأسواق،

---

(١) المرجع السابق (ص ١٢٥).

(٢) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في التمر بالتمر (٣/ ٢٥١)، رقم (٣٣٥٩). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة (٣/ ٥٢٨)، رقم (١٢٢٥). النسائي، سنن النسائي، كتاب البيوع، باب اشتراء التمر بالرطب (٧/ ٢٦٧)، رقم (٤٥٤٥). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر (٢/ ٧٦١)، رقم (٢٢٦٤). مالك، الموطأ، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر (٢/ ٦٢٤)، رقم (١٢٩٣). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب البيوع، باب البيع المنهي عنه (١١/ ٣٧٨)، رقم (٥٠٠٣). أبو يعلى، مسند أبو يعلى، مسند سعد بن أبي وقاص (٢/ ٦٨)، رقم (٧١٢). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب البيوع، باب الطعام مثلًا بمثل (٨/ ٣٢)، رقم (١٤١٨٥). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن بيع الرطب بالتمر (٨/ ١٤٩)، رقم (١٠٦٩٥). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب البيوع (٣/ ٤٩)، رقم (٢٠٥).

(٣) انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص ١٢٥).

(٤، ٥) انظر: المرجع السابق (ص ١٢٦).

والنهي عن بيع حاضر لباد رواج الطعام في الأسواق. وعدم احتكاره بالإقلال والإغلاء من تجار خواص، ويخلص ابن عاشور إلى أنه « بهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسر تناوله مقصد من مقاصد الشريعة، فنعمد إلى هذا المقصد فنجعله أصلًا ونقول: إن الرواج إنما يكون بصور من المعاوضات، والإقلال إنما يكون بصور أخرى من المعاوضات؛ إذ الناس لا يتركون التبايع، فما عدا هذه الأصناف من المعاوضات؛ لا يخشى عدم رواج الطعام »[١]. وهذا ما جعل الشريعة تبيح معاملات أخرى عند خلوها من هذه العلة؛ مثل الشركة والتولية والإقالة في الطعام قبل قبضه.

المسلك الثاني: أدلة القرآن الواضحة الصريحة في دلالاتها:

وهذا النوع من طرق معرفة مقاصد الشارع منتزع من ظواهر النصوص الشرعية، وهذا المسلك يعتمد على « أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي »[٢]. ويريد ابن عاشور من ظواهر النصوص، النص والظاهر؛ حيث يدلان على إفادة المعنى دلالة مستقلة بحسب الوضع العربي، فيستخلص مقصد الشارع منهما، ففي مثل هذا النوع من النصوص « تصريح بمقصد شرعي أو تنبيه على مقصد »[٣]. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] فواضح من ظواهر هذه النصوص مقاصد الشارع فيها.

المسلك الثالث: السنة المتواترة:

وهذا المسلك يجعله ابن عاشور على ضربين:

الأول: التواتر المعنوي:

وهذا النوع من التواتر « حاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملًا من النبي ﷺ فيحصل لهم علم بتشريع »[٤]. وهذا النوع من الإفادة التي تحصل بالتواتر المعنوي يفيد العلم، وإليه يرجع قسم من المعلوم من الدين بالضرورة، وهو مسلك لاستخلاص المقاصد

(١ – ٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص ١٢٧).

الشرعية منه، لظهوره وعدم خفائه، وانتشاره وعدم اختصاصه، والأمثلة التي يضربها ابن عاشور في هذا الصدقة الجارية، أي الوقف، وكون خطبة العيدين بعد الصلاة.

الثاني: التواتر العملي:

وهذا النوع من التواتر « يحصل لآحاد الصحابة من تكرر أعمال رسول اللَّه ﷺ بحيث يستخلص من مجموعها مقصدًا شرعيًا »(١). فرؤية أفعال متعددة ومتكررة من الرسول ﷺ يشرع منه مقصدًا شرعيًا من جملة تلك التصرفات، ومجموع تلك الأفعال التي تؤكد معنى معينًا يقطع المتبع لها أنه مقصد مراد للشارع.

وقد أورد ابن عاشور حديثًا شاهدًا على هذا المعنى، وهو حديث أبي برزة الأسلمي الذي قطع صلاته وأدرك راحلته فعنفه أحد أصحابه الذين كانوا معه لقطعه صلاته، وقد علق ابن عاشور على فعل هذا الصحابي بقوله: « فمشاهدة أفعال رسول اللَّه ﷺ المتعددة استخلص منها أن من مقاصد الشريعة التيسير، فرأى أن قطع الصلاة من أجل إدراك فرسه، ثم العود إلى استئناف صلاته أولى من استمراره على صلاته مع تجشم مشقة الرجوع إلى أهله راجلًا، فهذا المقصد بالنسبة إلى أبي برزة مظنون ظنًّا قريبًا من القطع، ولكنه بالنسبة إلى غيره الذي يروي لهم خبره مقصد محتمل؛ لأنه يلتقي منه على وجه التقليد وحسن الظن به »(٢).

فجملة مسالك الكشف عن المقاصد عند ابن عاشور تنحصر في استقراء الأحكام المعروفة علتها بمسلك العلة، واستقراء أدلة الأحكام التي اشتركت في علة واحدة، وأدلة القرآن الواضحة الصريحة في دلالاتها، والسنة المتواترة.

***

(١، ٢) المرجع السابق (ص ١٢٨).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

أثر التفكير المقاصدي في المباحث الأصولية

سبق أن أشرنا أن مقاصد الشريعة عند الشاطبي مثَّلت نواة سرى شعاعها في كل مباحث الأصول، بحيث تجد بصمات الفكر المقاصدي واضحة فيها بلا أدنى ريب، وإن ما ميَّز البحث الأصولي عند الشاطبي هو تأثر مختلف المسائل الأصولية ومفرداتها - في مختلف المباحث والأبواب - بمقاصد الشريعة؛ بسبب طبيعة التفكير المقاصدي الذي كان مهيمنًا على فكره، والتي انعكست آثاره بشكل واضح في كتاباته الأصولية. وفضلًا عن الجزء الثاني من كتابه، والذي خصصه لبحث مضامين المقاصد الشرعية فإنه لم تخل الأجزاء الأخرى من كتابه من بحث مقاصد الشريعة، وبعض ما يتعلق بها، سواء كان ذلك بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر حتى انطبع الكتاب كله بالصبغة المقاصدية، وهو الذي ميز كتاب الموافقات عن باقي المدونات الأصولية. ونحاول هنا بيان مدى تأثر مختلف المباحث الأصولية الأخرى بمقاصد الشريعة، والتي نشير إلى أهمها وأبرزها في النقاط التالية:

أولًا: أثر المقاصد الشرعية في الأحكام الشرعية:

يقسم الأصوليون الأحكام الشرعية إلى قسمين: الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، وقد تحدث الشاطبي عن كليهما.

أولًا: أثر المقاصد الشرعية على الأحكام التكليفية:

تركز كلام الإمام الشاطبي في قسم الأحكام التكليفية على المباح، وشكل الجزء الأكبر من بحثه الأصولي في مباحث خطاب التكليف، وسيأتي تفصيل القول في المباح في الباب الثاني، أما باقي الأحكام الشرعية التكليفية فلم تنل حظًّا وافرًا من البحث والتتبع، وإنما استقصاها على وجه الإيجاز والاقتضاب من غير سبرٍ لدقائقها

ومن غير تمحيص التحقيق فيها. وكأن باقي الأحكام لا تشكل إشكالية أصولية عنده، تستدعي التوقف عندها ورعايتها ببحث علمي أصولي تجلي خفاءها، وهذا ما جعله يكتفي بإشارات وتنبيهات سريعة على نحو ما سنبينه.

- الأحكام التكليفية من حيث تعلقها بمقاصد المكلف:

أكد الشاطبي على ارتباط الأحكام الشرعية الخمسة بمقاصدها، بحيث إذا عريت عن مقاصدها أصبحت غير معتبرة شرعًا؛ فـ« الأحكام الشرعية إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد، فإذا عريت عن المقاصد لم تتعلق بها »[1]. وهذا واضح في أن الأحكام التكليفية إنما هي معتبرة بمقاصد الشرع، وتفقد قيمتها التشريعية إذا عريت عن ذلك. وهذا في الحقيقة يستدعي المكلف أن يجعل أفعاله وتروكه المتعلقة بالأحكام التكليفية الخمسة مبنية على القصد، وإلا تدنى إلى مستوى العجماوات والجمادات التي لا قصد لها. ويستدل الشاطبي على ربط الأحكام التكليفية بمقاصدها بأمور منها:

١ - قيام الأعمال والتصرفات على النيات. وهو أمر مقطوع به للأدلة المتضافرة في ذلك، وإذا كان الأمر كذلك فإن الأعمال المجردة من حيث كونها محسوسة فقط لا اعتبار لها شرعًا، إلا ما ثبت اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة، والتي لا دخل للنيات فيها؛ إذ الأعمال والتصرفات إذا « لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد كان مجرّدها في الشرع بمثابة حركة العجماوات والجمادات »[2]. فلا اعتبار لها ولا وزن لها.

٢ - كذلك ما يدل على ابتناء الأحكام الشرعية على النيات والمقاصد « ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبي والمغمى عليه؛ ولأنها لا حكم لها في الشرع بأن يقال لها جائز أو ممنوع أو واجب »[3]. والنصوص الشرعية دالة على ذلك، منها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وحديث النبي ﷺ: « **رفع القلم عن ثلاثة** »[4] الحديث. وقوله ﷺ: « **رفع عن أمتي الخطأ**

(١ - ٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (١/ ١٢٩).

(٤) أبو داود، سنن أبي داود، باب الحدود، كتاب المجنون يسرق أو يصيب حدًّا (٤/ ١٣٩)، رقم (٤٣٩٨). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الحدود عن رسول اللـه ﷺ، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد (٤/ ٣٢)، =

والنسيان وما استكرهوا عليه »[1]، ويخلص الشاطبي إلى القول: « فجميع هؤلاء لا قصد لهم وهي العلة في رفع أحكام التكاليف الشرعية عنهم »[2]. وفي هذا دليل على اعتبار النيات والمقاصد في الأحكام.

٣ - الإجماع على أن تكليف ما لا يطاق في الشريعة غير واقع، وتكليف من لا قصد له تكليف بما لا يطاق[3]. فهذه الأمور لها تعلق بمقاصد المكلف من حيث تأثيرها على اعتبارها شرعًا أو إهمالها.

أما إذا نظرنا إلى بعض تفاصيل الأحكام التكليفية وجدنا فيها أمورًا، منها أن المندوب بالنسبة للواجب إما مقدمة له أو مذكر به، فهناك مندوبات تسبق فرائضها كما أن هناك مندوبات تذكر بالواجبات، وسواء كانت تلك المندوبات من جنس الفرائض أم لا، فهذا النوع من المندوبات يلحق بقسم الواجب بالكل وقلما يشذُّ مندوب عن ذلك كما يرى الشاطبي[4]. وعلاقة المكروه بالممنوع تكون على نسق المنوال السابق في علاقة المندوب بالواجب. أما الواجبات فهي على درجة واحدة من جهة النظر الأصولية، وإن كانت تتضمن تقسيمات مختلفة، ولكن من جهة النظر

= رقم (١٢٢٣). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم (١/ ٦٥٨)، رقم (٢٠٤١). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب الحدود، باب رفع القلم عن ثلاثة (٢/ ٦١٣)، رقم (٢٢١١). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الإيمان، باب التكليف (١/ ٣٥٥)، رقم (١٤٢). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب المناسك، باب ذكر إسقاط فرض الحج عن الصبي قبل البلوغ (٤/ ٣٤٨)، رقم (٣٠٤٨). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب البيوع (٢/ ٦٧)، رقم (٢٣٥٠). أحمد، مسند أحمد، مسند علي بن أبي طالب (١/ ١٨٧)، (ص٩٤٣). سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، كتاب المرأة تلد لستة أشهر (٢/ ٦٨)، رقم (٢٠٧٩). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الصلاة، باب من تجب عليه الصلاة (٤/ ٢٢٥)، رقم (٥١٩١). البيهقي، شعب الإيمان، باب القول فيمن يصح إيمانه أو لا يصح (١/ ٩٩)، رقم (٨٧). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره (٣/ ١٣٨)، رقم (١٧٣).

(١) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي (١/ ٦٥٩)، رقم (٢٠٤٣). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب فضل الأمة (١٦/ ٢٠٢)، رقم (٧٢١٩). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب العلم، باب للَّهُ أرحم بعبده (١١/ ٢٩٨)، رقم (٢٠٥٨٨). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في طلاق المكره (١١/ ٢٦٢)، رقم (١٥٤٧٢). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب المناقب، باب النذور (٤/ ١٧٠)، رقم (٣٣).

(٢) الشاطبي، الموافقات (١/ ١٣٠). لتفاصيل أكثر حول أسباب رفع الأهلية انظر: بدران، أبو العينين بدران، أصول الفقه الإسلامي، مصر، مؤسسة شباب الجامعة، د.ت، (ص٣٢٢).

(٣) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ١٣٠).

(٤) المرجع السابق (١/ ١٣١).

المقاصدية فهي على درجتين، فمنها ما هو في درجة المقاصد؛ وهي الواجبات المقصودة وهي أعظمها وأهمها، ومنها ما يكون في رتبة الوسائل الخادمة للمقاصد؛ مثل طهارة الحدث وستر العورة واستقبال القبلة، وإن كانت واجبات، ولكنها تعتبر وسائل للمقصود الأول وهو الصلاة. وما يترتب على ذلك أنه لا يتأكد الوجوب فيه تأكده في المقصود، وينبني عليه أن إثم تركه والثواب على فعله لا يساوي الواجب المقصود[1]. فكأنه من حيث النظر إليه بوصفه وسيلة، حكمه مع المقصود حكم المندوب مع الواجب.

هذا من حيث النظر إلى الواجبات كونها واجبات خادمة لواجبات أخرى، أما من حيث النظر إلى الواجبات في نفسها فإن الشاطبي يقسمها ويجعلها على ضربين[2]:

الأول: الواجب بحسب الجواز: أي بحسب جواز اختلاف حكم الكلية والجزئية، وإمكان وقوعه شرعًا، فهذا ظاهر في اختلاف الحكم بين الكلية والجزئية، حيث إن المفسدة المترتبة بالمداومة على ترك الواجبات أعظم منها بالوقوع فيها مرة واحدة. فترك صلاة فرض تعتبر خطيئة يأثم صاحبها على تركها، والتارك لكل صلاة أحرى في استحقاق الإثم والوعيد، وإن كان المداوم أعظم مفسدة من غيره.

الثاني: الواجب بحسب الوقوع: أي بحسب ما هو واقع حقيقة في الشريعة، ومن أمثلة ذلك ترك صلاة الجمعة؛ ففي الحديث: « **من ترك الجمعة ثلاث مرات تهاونًا بها طبع اللَّه على قلبه** »[3]. والحديث قيد الترك بثلاث مرات، وفي الموطأ: « **من ترك**

---

(١) انظر: دراز، المرجع السابق (١/ ١٣١). (٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١١٦).

(٣) الترمذي، سنن الترمذي، باب أبواب الوتر، باب ما جاء في ترك الجمعة من غير عذر (٢/ ٣٧٣)، رقم (٥٠٠). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب فيمن ترك الجمعة من غير عذر (١/ ٣٥٧)، رقم (١١٢٥). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، باب صلاة الجمعة (٧/ ٢٦)، رقم (٢٧٨٦). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الجمعة، باب ذكر الدليل على أن الطبع على القلب بترك الجمعات الثلاث (٣/ ١٧٦)، رقم (١٨٥٨). الحاكم، المستدرك على الصحيحين، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الجمعة (٢/ ٥٣٠)، رقم (٣٨١١). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، كتاب أبو الجعد (٣/ ١٧٥)، رقم (١٦٠٠). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الجمعة، باب التشديد على من تخلف عن الجمعة (٤/ ٣٩١)، رقم (٥٦٧٦). البيهقي، شعب الإيمان، باب الحادي والعشرون من شعب الإيمان وهو باب في الصلوات، باب فضل الجمعة (٣/ ١٠٢)، رقم (٣٠٠٣).

الجمعة ثلاثة مرات من غير عذر ولا علة طبع اللّه على قلبه »[١]. وفي الحديث دليل على أن المداومة ترتب مفسدة أعظم وترتب عقابًا أثقل، فمن ترك الجمعة مرة ليس كمن تركها ثلاث مرات، ومن تركها غير مسخفٍّ بها ليس كمن تركها استخفافًا وتهاونًا، وهذا تقرير آخر لمعنى الكلية والجزئية واختلاف الحكم بينهما[٢].

أما المكروه فإن كان الفعل فيه مكروهًا بالجزء كان ممنوعًا بالكل[٣]. مثل سائر الأفعال والتصرفات المكروهة، فإنها إذا وقعت من المكلف من غير مداومة عليها لم تقدح في عدالته، فإن فعل ذلك وداوم قدحت في عدالته، وسبب ارتقاء المكروه إلى المنع ما يحققه من مفاسد من جهة، ومن جهة أخرى بسبب مناقضته لمقصود الشارع؛ ولهذا قال المالكية في اللعب بالشطرنج: فإن كان يكثر منه حتى يشغله عن الجماعة لم تقبل شهادته، يقول ابن عبد البر: « ومن أدمن اللعب بالشطرنج، أو النرد، واشتهر في ذلك واشتهر به لم تجز شهادته، وقد قيل: أن اللعب بالنرد إذا عرف به، وإن لم يدمن لا تجوز له شهادة للحديث الوارد فيه نصًّا، ومن ثبت عليه أن اللعب بالشطرنج ألهاه عن وقت الصلاة الواحدة حتى خرج وقتها؛ كصلاتي النهار بغروب الشمس، أو كصلاتي الليل بطلوع الفجر، أو الصبح بطلوع الشمس لم تقبل شهادته حتى يتوب »[٤]؛ فالحفاظ على الصلوات في أوقاتها وفي الجماعة مقصد شرعي ينبغي رعايته، وتفويت المكلف لهذا المقصد تفويت للمصالح المرادة شرعًا.

- أثر اختلاف أحكام الكلية والجزئية في أفعال المكلفين:

يذهب الشاطبي إلى أن الأفعال تختلف أحكامها بالكلية والجزئية من غير اتفاق في أحكامها[٥]؛ بمعنى أنه ليس هناك اتفاق بين أحكام الأفعال من حيث الكلية والجزئية، وسبب اختلاف المراتب في أحكامها مدى تحقيقها للمصالح أو المفاسد؛ فالمصالح الجزئية ليست في مرتبة المصالح الكلية، والمفاسد الجزئية ليست في

---

(١) مالك، الموطأ، كتاب الجمعة، باب القراءة في صلاة الجمعة والاحتباء (١/ ١١١)، رقم (٢٤٦).

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ١١٧).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١١٦).

(٤) ابن عبد البر، أبو عمر النمري الأندلسي، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط٢)، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، (ص ٤٦٢، ٤٦٣).

(٥) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ١١٨).

مرتبة المفاسد الكلية، وعلى ضوء هذا التفاوت يحصل التفاوت في أحكام أفعال المكلفين، ولا تتفق بأن تكون في مرتبة واحدة، ويجعل الشاطبي بذلك عدم مساواة حكم الكلية والجزئية قاعدة مطردة ومستمرة في سائر الأحكام الشرعية الخمسة، ويرى « أن الكلي والجزئي يختلف بحسب الأشخاص والأحوال والمكلفين »[١]. ويظهر ذلك في صور منها: مثلًا أن قتل كل مؤذ مباح فعله، فله أن يفعله دائمًا أو أن يتركه دائمًا ولا يلزم في الفعل أو الترك إثم أو أي حكم شرعي آخر، ويبدو الحكم نفسه كما لو ترك الناس هذا الفعل أو فعلوه، ولكن عند تحقيق النظر في الأمر يبدو أن الأمر على خلاف ذلك؛ لأن النظر الجزئي لهذا الأمر يقتضي جواز قتل المؤذي أو تركه في حق آحاد الناس، وبذلك فإن ضرر هذا الترك يكون خفيفًا، لكن لو فرضنا أن جميع الناس اتفقوا على ترك ذلك، فإن ذلك يسبب مفسدة عظيمة، ويوقع حرجًا على الناس « والشرع طالب لدفع الحرج قطعًا، فصار الترك منهيًّا عنه نهي كراهة إن لم يكن أشد، فيكون الفعل إذًا مندوبا إليه بالكل إن لم نقل واجبًا... فلا استواء إذًا بين الكلي والجزئي فيه، وبحسبك في المسألة أن الناس لو تمالأوا على الترك لكان ذريعة إلى هدم معلم شرعي وناهيك به »[٢]. وبذلك فلا مساواة عند الشاطبي بين الكلية والجزئية في أحكامها، وإن كان هذا المثال يتعلق بالمباح فإن الأمر عنده يطَّرد في المندوب والمكروه.

أما بالنسبة للواجب والمحرم فإن القاعدة تشملهما، ويرى الشاطبي أنه قد يحدث التساوي بينهما؛ مثل بعض الحدود؛ فإن شارب الخمر مائة مرة كشاربها مرة واحدة، وقاتل نفس واحدة كقاتل مائة نفس، فهنا يظهر التساوي في أحكام الكلية والجزئية، ولكن الشاطبي يرى أن هذا قد يحدث اتفاقًا في بعض الحدود، ولكن الأمر لا يستمر ولا يطرد في ما هو واجب وحرام[٣]. كما يرى الشاطبي أن الكلية والجزئية في الأحكام الشرعية في اعتبار الشريعة بالغة مبلغ القطع لمن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها، **ويعزز تصحيح هذه القاعدة بجملة أدلة منها:**

- تفريق العلماء بين من يداوم على بعض المباحات والمكروهات فيجرح، وبين

(١ - ٣) المرجع السابق (١/ ١٢٠).

من لم يداوم على ذلك، ولولا أن ما للمداومة من تأثير لما تفضي إليه من مفاسد، وما تفوته من مصالح لم يصح التفرقة بين المداوم عليه من الأفعال وبين من لم يداوم، واعتبر الشاطبي أن هذا أمر مقطوع به، متفق عليه بين العلماء في الجملة، وهو كافٍ لتصوير الكلية والجزئية في الأحكام التكليفية الخمسة[١].

- الاتفاق على أن وضع الشريعة على اعتبار المصالح، والمصالح المعتبرة شرعًا هي الكليات دون الجزئيات، وهذا الأمر مطرد في الشرعيات والعاديات. وهذا يدل على أن اعتبار الجزئيات في مقابل الكليات أضعف شأنًا. ومما يدل على صحة هذا المعنى أن الحكم بالشهادة مثلًا وقبول خبر الواحد معمول به مع احتمال وقوع الغلط والنسيان في الآحاد، لكن الغالب في ذلك الصدق « فأجريت الأحكام الكلية على ما هو الغالب حفظًا على الكليات، ولو اعتبرت الجزئيات لم يكن بينهما فرق »[٢]. وانعدام هذا الفرق يفضي إلى امتناع الحكم إلا بما هو معلوم ومقطوع به، ولا يعمل بالظن إطلاقًا، ولكن الأمر ليس كذلك لقيام العمل بمقتضى الظن، ولو مع وجود وقائع للغلط والخطأ في ذلك الظن في بعض الحالات « وما ذاك إلا اطِّراح الجزئية في حكم الكلية »[٣]، وهذا يقوي القول بصحة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكلية والجزئية.

- التفريق بين زلة العالم في عمله أو علمه في خاصة نفسه؛ فيغلب عليها حكم الجزئية، وبين تعديها إلى غيره؛ فيغلب عليها حكم الكلية، فتكون زلة العالم « جزئية إذا اختصت به ولم تتعد إلى غيره، فإن تعدت صارت كلية بسبب الاقتداء والاتباع على ذلك الفعل، أو على مقتضى القول فصارت عند الاتباع عظيمة جدًّا، ولم تكن كذلك على فرض اختصاصها به »[٤]. وهذا دليل على التفريق بين أحكام الكلية وأحكام الجزئية، ويدعم هذا بعض النصوص الشرعية مثل قوله ﷺ: « **من سن سنة حسنة فعمل بها، كان له أجرها، ومثل أجر من عمل بها، لا ينقص من أجورهم شيئًا، ومن سن سنة سيئة...** »[٥] الحديث.

---

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ١٢٠، ١٢١).

(٢ - ٤) المرجع السابق (١/ ١٢١).

(٥) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب العلم عن رسول اللّه، باب ما جاء فيمن دعا إلى هدى فاتبع (٥/ ٤٣)، رقم (٢٦٧٥). ابن ماجه، سنن ابن ماجه (١/ ٧٤)، رقم (٢٠٣). الدارمي، سنن متفرقة في صفات النبي =

ثانيًا: أثر المقاصد الشرعية على الأحكام الوضعية:

حصر الشاطبي خطاب الوضع في الأسباب والشروط والموانع والصحة والبطلان والعزائم والرخص، وقد كانت لمقاصد الشريعة آثار واضحة في هذه المباحث الأصولية، ونتعرض هنا لرؤوس المسائل الأصولية ضمن هذه المباحث مما له علاقة بالمقاصد الشرعية.

- أولًا: الشروط[1] وعلاقتها بالمقاصد الشرعية:

تظهر علاقة الشروط بمقاصد الشارع في الشروط المعتبرة في المشروطات،

= وفي العلم ونحوها، باب من سن سنة حسنة أو سيئة (١/ ١٣٧)، رقم (٥١٨). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الزكاة، باب صدقة التطوع (٨/ ١٠١)، رقم (٣٣٠٨).ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الزكاة، باب استحباب الإعلان بالصدقة (٤/ ١١٢)، رقم (٢٤٧٧). أحمد، مسند أحمد، تتمة مسند أبي هريرة (٣/ ٣٠٠)، رقم (١٠١٧٨). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة وآدى السلف (١١/ ٤٦٦)، رقم (٢١٠٢٤). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الزكاة، باب التحريض على الصدقة وإن قلت (٦/ ١٢٠)، رقم (٧٨٣٥). البيهقي، شعب الإيمان، باب الثاني والعشرين من شعب الإيمان، باب التحريض على صدقة التطوع (٣/ ٢٠٠)، رقم (٣٣٢٠). الشاطبي، الموافقات (٢/ ٤١٦).

(١) تعريف الشرط: الشين والراء والطاء أصل يدل على علم وعلامة، ومن ذلك الشرط العلامة، وأشراط الساعة علاماتها، وسمي الشرط شرطًا؛ لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يعرفون بها. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (٣/ ٢٦٠). وانظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط (٢/ ٣٦٨). وانظر: ابن منظور، لسان العرب (٧/ ٣٢٩). والشرط اصطلاحًا: هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم؛ فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك أو يستلزم عدم السبب لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب. انظر: الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، بيروت، دار الفكر، د.ت، (ص٢٥). وعرفه القرافي في الفروق بأنه « الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره ». القرافي، شهاب الدين، كتاب الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: محمد أحمد سراج، علي جمعة محمد، القاهرة، دار السلام، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، (١/ ١٥١). وانظر: سانو قطب، معجم مصطلحات أصول الفقه، دمشق: دار الفكر، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص٢٤٤). وانظر: الجرجاني، التعريفات (ص١٦٦). السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، (٢/ ٢٦٨). الأرموي، سراج الدين، التحصيل من المحصول، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، (ط١)، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، (١/ ٣٨٣). ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٦). الأرموي، التحصيل من المحصول (١/ ٣٨٣). الجويني، أبو المعالي، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد اللّه بولم النيبالي، شبير أحمد العمري، بيروت، دار البشائر الإسلامية، (ط١)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، (٢/ ٨٨). ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل الأصولي الفقهي (ص٣٨). الطوفي، شرح مختصر الروضة (١/ ٤٣٠).

والتي جعلها الشاطبي على قسمين: ما يرجع إلى خطاب التكليف، وما يرجع إلى خطاب الوضع[١]: أما من وجهة النظر المقاصدية فيمكن تقسيمها إلى قسمين: ما يتعلق بقصد الشارع، وما يتعلق بقصد المكلف.

القسم الأول: ما يتعلق بقصد الشارع: وهذه الشروط يمكن تقسيمها إلى قسمين هما:

- **الأول: الشروط المقصودة شرعًا**: وهي الشروط التي ترجع إلى الخطاب التكليفي سواء كانت مأمورًا بتحصيلها؛ مثل الطهارة بالنسبة للصلاة، أو ما كان منهيًّا عن تحصيلها؛ مثل نكاح المحلل الذي هو شرط في رجوع الزوجة إلى زوجها الأول. فهذا النوع من الشروط مقصود شرعًا، فتلك المأمورات مقصودة للشرع تحصيلها وتلك المنهيات الأخرى مقصودة للشرع اجتنابها[٢].

- **الثاني: الشروط غير المقصودة شرعًا**: وهذا النوع من الشروط يرجع إلى خطاب الوضع؛ مثل الإحصان في الزنى، والحرز في القطع، والحول في الزكاة، ونحو ذلك « فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط ولا في عدم تحصيله »[٣]. فبالنسبة لنصاب الزكاة ليس مطلوبًا إبقاء النصاب حولًا وإمساكه على ذلك حتى تجب فيه الزكاة، كما أنه لا يطالب بالإنفاق منه حتى يصبح المال دون النصاب الشرعي للزكاة، فلا تجب الزكاة فيه، والأمر كذلك يجري في الإحصان والحرز في القطع على التفصيل نفسه، فليس للشارع قصد في تحصيل هذا النوع من الشروط أو عدم تحصيله[٤].

القسم الثاني: ما يتعلق بقصد المكلف: وهذا النوع من الشروط لا يرجع إلى قصد الشارع، وإنما يرجع إلى مقصد المكلف وهو الشرط المخير فيه. فقصد الشارع هنا جعل الخيرة للمكلف إن شاء فعله وإن شاء تركه؛ فتحصيل الشرط أو عدم تحصيله راجع إلى مقصد المكلف؛ مثل النكاح الذي يصبح به محصنًا، فإن قصده أصبح محصنًا، وحصل بذلك شرط الإحصان الذي يترتب عليه حكم الرجم، وإن تركه

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٤٢).

(٢ - ٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٤٣).

لم يحصل ذلك، فيكون الأمر موكولًا إليه[1]. والمكلف إذا توجه قصده إلى فعل الشرط أو تركه، من حيث هو فعل داخل تحت قدرته؛ فإنه ينظر إليه من وجهين وذلك حسب قصده في تحصيل الشرط:

- **الوجه الأول: عدم مخالفة قصد المكلف لقصد الشارع**: بمعنى غياب قصد المكلف عند تحصيل الشرط عن مخالفة مراد الشارع وقصده؛ بأن يفعل الشرط أويتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف أمرًا أو نهيًا أو تخييرًا، بمعنى أن المكلف فعل الشرط؛ لأنه مأمور به، أو ترك الشرط؛ لأنه منهي عنه، أو فعله؛ لأنه مخير فيه على التفصيل الذي سبقت الإشارة إليه، فلا إشكال في هذا بحيث تجري الأحكام على مقتضيات أسبابها وجودًا وعدمًا، كالنصاب ينفق عند دوران الحول عليه، ويسقط ذلك إذا أنفقه قبل الحول لحاجة له، وغيرها من التكاليف تجري على المنوال نفسه.

- **الثاني: مخالفة قصد المكلف لقصد الشارع في الشرط**: بمعنى أن قصد المكلف هنا حاضر وليس غائبًا، وفي هذا الفعل يكون قصد المكلف في تحصيله للشرط مخالفًا لمقصد الشارع، وذلك بقصده إسقاط حكم الاقتضاء في السبب بأن لا يترتب عليه أثره، ويرى الشاطبي أن « هذا عمل غير صحيح وسعي باطل دلت على ذلك دلائل العقل والشرع معًا »[2]. وسبب بطلان هذا النوع من الأفعال قصد المكلف إلى إسقاط حكم شرعي، ومخالفته لقصد الشارع في ذلك، ويدل على ذلك من الأدلة الشرعية أمور منها: قوله تعالى: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وجاء في الحديث قوله ﷺ: « **لعن الله المحلل والمحلل له** »[3]، وقوله ﷺ: « **لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة** »[4]، وقوله ﷺ: « **البيع والمبتاع بالخيار**

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٤٣). (٢) المرجع السابق (١/ ٢٤٥).

(٣) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في التحليل (٢/ ٢٢٧)، رقم (٢٠٧٦). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب المحلل والمحلل له (١/ ٦٢٣)، رقم (١٩٣٦).

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع (٢/ ٥٢٦)، رقم (١٣٨٢). ورواه أيضًا في كتاب الحيل، باب في الزكاة، وأن لا يفرق بين مجتمع (٦/ ٢٥٥١)، رقم (٦٥٥٥). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة (٢/ ٩٨)، رقم (١٥٦٨). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الزكاة عن رسول اللّه، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم (٣/ ١٧)، رقم (٦٢١). النسائي، سنن النسائي، كتاب الزكاة، باب في زكاة الإبل (٥/ ١٨)، رقم (٢٤٤٧). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، =

حتى يتفرقا إلا أن تكون صفقة خيار ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله »[١]، وقوله ﷺ: « من اشترط شرطًا ليس في كتاب اللَّه فهو باطل وإن كان مائة شرط »[٢]، ومنها النهي عن بيع وشرط، وبيع وسلف، وشرط، في شرط ونحو ذلك.

أما على مقتضى النظر العقلي القائم على الاستقراء فإن مبنى الشريعة قائم على جلب المصالح ودفع المفاسد، وقصد المكلف إلى إسقاط حكم ما يقتضيه السبب « يصير ما انعقد سببًا لحكم شرعي جلبًا لمصلحة أو دفعًا لمفسدة عبثًا لا حكمة ولا منفعة به، وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح، وأنها معتبرة في الأحكام، وأيضًا فإنه مضاد لقصد الشارع »[٣].

وما يخلص إليه الشاطبي أن « هذا الفاعل أو التارك بقصد رفع حكم السبب

= كتاب الزكاة، باب ما يأخذ المصدق من الإبل (١/ ٥٧٦)، رقم (١٨٠١). ابن حبان، صحيح ابن حبان، باب فرض الزكاة (٨/ ٥٧)، رقم (٣٢٦٦). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، باب ذكر الدليل على أن صغار الإبل والغنم وكبارهما تعد على مالكها عند أخذ الساعي (٤/ ١٦)، رقم (٢٢٦٢). الحاكم، المستدرك على الصحيحين، كتاب الزكاة (١/ ٥٤٨)، رقم (١٤٤١). أحمد، مسند أحمد، مسند أبي بكر الصديق (١/ ٢١)، رقم (٧٣). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند أبي بكر الصديق (١/ ١١٥)، رقم (١٢٧). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب الزكاة، باب الصدقات (٤/ ٥)، رقم (٦٧٩٤). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الزكاة، باب كيف فرض الصدقة (٥/ ٤٧٩)، رقم (٧٣٤٩). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الزكاة، باب تفسير الخليطين وما جاء في الزكاة على الخليطين (٢/ ١٠٥)، رقم (٧).

(١) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب في خيار المتبايعين (٣/ ٢٧٣)، رقم (٣٤٥٦). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البيوع عن رسول اللّـه، باب ما جاء في البيعين بالخيار ما لم يتفرقا (٣/ ٥٥٠)، رقم (١٢٤٧). النسائي، سنن النسائي، كتاب البيوع، باب وجوب الخيار للمتبايعين قبل افتراقهما (٧/ ٢٥١)، رقم (٤٤٨٣).أحمد، مسند أحمد، مسند عبد اللّـه بن عمرو بن العاص (٢/ ٣٨١)، رقم (٦٦٨٢).

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب إذا اشترط شروطًا في البيع لا تحل (٢/ ٧٥٩)، رقم (٢٠٦٠). ورواه أيضًا في كتاب العتق، باب استعانة المكاتب وسؤاله الناس (٢/ ٩٠٤)، رقم (٢٤٢٤). ورواه أيضًا في كتاب الشروط، باب الشروط في الولاء (٢/ ٩٧٢)، رقم (٢٥٧٩). مسلم، صحيح مسلم، كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق (٢/ ١١٤٢)، رقم (١٥٠٤). النسائي، سنن النسائي، كتاب الطلاق، باب خيار الأمة تعتق وزوجها مملوك (٦/ ١٦٤)، رقم (٣٤٥١). ورواه أيضًا في كتاب البيوع، باب المكاتب يباع قبل أن يقضي من كتابته شيء (٧/ ٣٠٥)، رقم (٤٦٥٦). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب العتق، باب المكاتب (٢/ ٨٤٢)، رقم (٢٥٢١). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب التصادق، باب الشروط في النكاح، (١١/ ٣٥)، رقم (١٤٧٨٥). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب البيوع (٣/ ٢٢)، رقم (٧٧).

(٣) الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٤٧).

قاصدًا لمضادة الشارع في وضعه سببًا، وقد تبين أن مضادة قصد الشارع باطلة فهذا العمل باطل »[١]. وبطلان العمل مبني على قصد المكلف إبطال حكم السبب بالإتيان بشرط أو رفعه برفع عنه ما اقتضاه السبب الأول. فمثلًا في حديث « **لا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله** »[٢] نهيٌ عن قصد المكلف رفع شرط الخيار الثابت له بسبب العقد، فالمفارقة قصد منها رفع شرط الخيار فنهي عنها. وهكذا الأمر يطَّرد في نظائر هذه المسائل، ويؤكد الشاطبي مرة أخرى على قاعدة تتعلق بهذا النوع من المقاصد وهي أن « الإتيان بالشروط أو رفعها بذلك القصد هو المنهي عنه، وإذا كان منهيًّا عنه كان مضادًّا لقصد الشارع فيكون باطلًا »[٣]. وهذا البطلان الذي ذكره الشاطبي ليس على إطلاقه، وإنما ينظر فيه من وجهين:

الأول: أن يكون الشرط الحاصل في معنى المرتفع، أو الشرط المرفوع في حكم الحاصل معنى، فكأن وقوع الشرط أو ارتفاعه مسألة صورية ليس إلا، مثل أن يعطي مالًا هبة قبل الحول، على أن يرده إليه بعد الحول بهبة أو نحو ذلك، ومثل النكاح الصوري لإظهار صورة الشرط، ثم تعود الزوجة إلى مطلقها الأول الذي طلقها ثلاثًا، فهذا العمل باطل لا فائدة فيه؛ « لأن هذا الشرط المعمول فيه لا معنى له ولا فائدة فيه تقصد شرعًا »[٤]. أما إذا لم يكن الأمر كذلك بهذا الوصف الذي سبق بيانه كأن وهب شيئًا من مال الزكاة فرارًا منها، لكن لم يعد ذلك المال إليه كما كان قبل الحول فالمسألة تتجاذبها أوجه: **الأول**: البطلان: لأن قصده صار غير شرعي فصار بذلك العمل مخالفا لمقصد الشارع. **الثاني**: الصحة: لأنه « ليس كون السبب باعثًا بقاطع في أن الشارع قصد إيقاع المسبب بمجرده، وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه، فإذا كان كذلك فالقاصد لرفع حكم السبب مثلًا بالعمل في رفع الشرط لم يناقض قصده قصد الشارع من كل وجه »[٥]. **الثالث**: التفريق بين حقوق الآدميين فيبطل العمل في

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٤٨).

(٢) الترمذي، سنن الترمذي (٣/ ٥٥٠) حديث رقم (١٢٤٧)، سنن النسائي، وجوب الخيار للمتبايعين (٤/ ١٠) حديث رقم (٦٠٧٥)، أحمد، مسند أحمد، مسند عبد الله بن عمرو (٢/ ١٨٣)، حديث رقم (٦٧٢١).

(٣، ٤) المرجع السابق (١/ ٢٤٩).

(٥) المرجع السابق (١/ ٢٥٠).

الشرط في حقوق اللَّه، وينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين كالسفر ليقصر أو يفطر ونحو ذلك[1].

***

أقسام الشروط من حيث اعتبارها لمقصد الشارع: يمكن تقسيم النظر إلى الشروط من حيث اعتبارها لمقصد الشارع أو مناقضته له إلى ثلاثة أقسام:

- **الأول: الشرط الملائم لمقصد الشارع**: وهذا النوع من الشروط « يكون مكملًا لحكمة المشروط وعاضدًا لها، بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال »[2]. وهذا الشرط موافق لقصد الشارع وملائم له؛ مثل اشتراط الصيام في الاعتكاف، والحول في الزكاة، والإحصان في الزنا ونحو ذلك، فهذا النوع من الشروط كما يقول الشاطبي: « لا إشكال في صحته شرعًا؛ لأنه مكمل لحكمة سبب يقتضي حكمًا »[3].

- **الثاني: الشرط المنافي لمقصد الشارع**: وهذا الشرط « غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته بل هو على الضد من الأول »[4]؛ فهذا الشرط مضاد لقصد الشارع وحكمته وإن كان ملائمًا لمقصد المكلف؛ كاشتراط الكلام في الصلاة إذا أحب ذلك، أو اشترط عدم النفقة في النكاح، ونحو ذلك. فهذا النوع من الشروط لا إشكال في بطلانه؛ لأنه منافٍ لحكمة السبب، فلا يصح أن تجتمع معه كما يقول الشاطبي[5].

- **الثالث: الشرط المرسل**: وهذا الشرط لا تظهر فيه ملاءمة ولا منافاة لمشروطه، بحيث يمكن إلحاقه بأحد القسمين السابقين، والقاعدة التي تحكم على هذا الشرط كما يقررها الشاطبي هو التفريق بين العبادات والمعاملات « فما كان من العبادات لا يكتفي فيه بعدم المنافاة؛ دون أن تظهر الملاءمة؛ لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يكتفي فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها

---

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٤٩).

(٢ - ٥) المرجع السابق (١/ ٢٥٢).

الإذن حتى يدل الدليل على خلافه »[١]. بمعنى أن هذا الشرط يخضع لفكرة التعليل الشرعي، أو التعليل المصلحي، فما كان من قبيل العبادات مما أساس النظر فيه التعبد وعدم الالتفات إلى التعليل فيشترط فيه الملاءمة، وما كان من قبيل المعاملات مما يكون أساس النظر فيه التعليل، ويكون مما يمكن عقلنته بالالتفات إلى المعاني والعلل؛ فالأصل فيه الإذن.

***

- **ثانيًا: الموانع[٢] وعلاقتها بالمقاصد الشرعية:**

لم يتوسع الشاطبي في بحث الموانع ضمن الأحكام الوضعية، ولكنه أوجز القول فيها، ونشير هنا إلى الموانع من وجهة النظر المقاصدية والتي نقسمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: علاقة الموانع بمقاصد الشارع: وهذه الموانع علاقتها بمقاصد الشارع لا بمقاصد المكلف، يقول الشاطبي: « الموانع ليست بمقصودة للشارع، بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكلف بها ولا رفعها »[٣]. وهذا النوع من الموانع التي لا يقصدها الشارع على ضربين:

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٥٣).

(٢) المانع هو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم، أو عدم السبب. الشوكاني، محمد ابن علي، إرشاد الفحول، تحقيق أبو مصعب محمد سعيد البدري، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، (ط٦)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، (ص ٢٥). وعرَّفه القرافي في الفروق بأنه: الذي يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته ». القرافي، الفروق (١/ ١٥٢). وانظر: المبرد، يوسف بن حسين بن أحمد عبد الهادي الحنبلي، شرح غاية السول إلى علم الأصول، تحقيق: أحمد بن طرقي الغزي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص ١٨٠). الحصني، تقي الدين، كتاب القواعد، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد اللّـه العلان، الرياض: مكتبة الرشد، الرياض: شركة الرياض، (ط١)، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، (٢/ ١٩٥ - ٢١٤). ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٤). انظر بعض تقسيمات المانع في: العلائي، المجموع المذهب في قواعد المذهب (٢/ ٧٢٩). القرافي، الفروق (١/ ٢٢٠). ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص ٣٨). البناني، حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، بيروت، دار الفكر، طبعة (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، (١/ ٩٩). حلولو، أحمد ابن عبد الرحمن ابن موسى الزليطي، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد الكريم النملة، الرياض، مكتبة الرشد، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، (١/ ٢٠٩).

(٣) الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٥٥).

- **الضرب الأول: ما يدخل تحت خطاب التكليف**: وهذا الذي يدخل تحت خطاب التكليف، سواء كان المكلف مأمورًا شرعًا بتحصيل المانع، أو منهيًّا عنه، أو مخيرًا فيه؛ مثل من يستدين فيكون ذلك مانعًا من وجوب إخراج الزكاة، ومثل الإسلام المانع من انتهاك حرمة الدم والمال والعرض، وهذا الضرب من الموانع داخل تحت خطاب التكليف ولا علاقة له بخطاب الوضع.

- **الضرب الثاني: ما يدخل تحت خطاب الوضع**: وهذا النوع من الموانع داخل تحت خطاب الوضع وهو المقصود بالبحث، وهذه الموانع جعلها الشارع مانعًا من حصول المسبب مع وجود سببه، ويرى الشاطبي أنه « ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو مانع ولا في عدم تحصيله »[1]؛ فالذي عليه دَيْن ليس مخاطبًا شرعًا برفع دَيْنِهِ إذا كان عنده نصاب لتجب الزكاة في ماله، كما أن مالك النصاب أيضًا ليس مطالب بتحصيل الدين لتسقط عنه الزكاة؛ لأن هذا من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف، وإنما قصد الشارع فيه أنه إذا حصل المانع ارتفع مقتضى السبب[2]. ومقتضى السبب هو ترتب الحكم الشرعي؛ حيث إن وجود النصاب مثلًا يكون سببًا في وجوب الزكاة على مالكه، ولكن وجود المانع مثل الدين يمنع ترتب مقتضى السبب، ووجود المانع ليس مقصودًا شرعًا، فلا يقصد الشرع إيقاع المانع، كما لا يقصد رفعه، ولا يكون المديان بذلك مخاطبًا شرعًا برفع دينه لتجب الزكاة عليه.

القسم الثاني: قصد المكلف إيقاع المانع: وهذا النوع من الموانع علاقته مرتبطة بمقصد المكلف؛ حيث إن العمل يكون صحيحًا أو فاسدًا بناء على قصد المكلف في ذلك المانع، ولهذه المسألة جانبان:

الأول: إذا قصد المكلف إيقاع المانع وتحصيله من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف سواء كان ذلك المانع مأمورًا به أو منهيًّا عنه أو مأذونًا فيه، فلا حرج في ذلك ويترتب على هذا الفعل آثاره الشرعية، مثل الرجل المالك للنصاب لكنه يستدين لحاجته إلى ذلك، ففي هذه الحالة تبنى الأحكام على مقتضى حصول المانع، بأن تسقط عنه الزكاة[3].

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٥٥).

(٢، ٣) المرجع السابق (١/ ٢٥٦).

الثاني: إذا قصد المكلف إيقاع المانع من جهة كونه مانعًا ويقصد بذلك إسقاط حكم السبب؛ لكي لا تترتب عليه ما اقتضاه ذلك السبب، كمالك النصاب قاصد الاستدانة لا لحاجته إلى ذلك، ولكن لتحصيل المانع؛ لكي لا يترتب ما اقتضاه السبب وهو بلوغ النصاب الذي هو سبب لإخراج الزكاة. فهذا العمل غير صحيح لمخالفته لمقصد الشارع. ويدل على ذلك جملة أدلة منها:

- قوله تعالى: ﴿ إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴾ [القلم: ١٧]. يقول الشاطبي في بيان وجه الاستدلال بالآية: « تضمنت الإخبار بعقابهم على قصد التحيل لإسقاط حق المساكين، بتحريمهم المانع من إتيانهم، وهو وقت الصبح الذي لا يبكر في مثله المساكين عادة، والعقاب إنما يكون لفعل محرم »(١). ومنها: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا ﴾ [البقرة: ٢٣١]، ويبين الشاطبي وجه الاستدلال من الآية بقوله: « نزلت بسبب مضارة الزوجات بالارتجاع أن ترى بعده زوجًا آخر مطلقًا، وأن لا تنقضي عدّتها إلا بعد طول، فكان الارتجاع بذلك القصد؛ إذ هو مانع من حلّها للأزواج »(٢). ومنها: قوله تعالى: ﴿ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ ﴾ [النساء: ١٢]، يقول الشاطبي: « فاستثنى الإضرار، فإذا أقرّ في مرضه بدين لوارث، أو أوصى بأكثر من الثلث، قاصدًا حرمان الوارث أو نقصه بعض حقه، بإبداء هذا المانع من تمام حقه، كان مضارًّا والإضرار ممنوع باتفاق »(٣). وفضلًا عن هذه النصوص القرآنية، فهناك أحاديث أخرى تعزز معاني تلك الآيات السابقة، وتؤكد بطلان قصد المكلف إتيان ما يمنع حصول مقتضى السبب بقصد الإضرار، من ذلك حديث النبي ﷺ: « **قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها وأكلوا أثمانها** »(٤). وحديث: « **ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر**

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٥٦).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٥٧).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٥٨).
(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب لا يذاب شحم الميتة (٢/ ٧٧٤)، رقم (٢١١٠). مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة (٣/ ١٢٠٧)، رقم (١٥٨١). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب في ثمن الخمر والميتة (٣/ ٢٧٩)، رقم (٣٤٨٦). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع جلود الميتة والأصنام (٣/ ٥٩١)، رقم (١٢٩٧). النسائي، سنن النسائي، باب النهي عن الانتفاع بشحوم الميتة (٧/ ١٧٧)، رقم (٤٢٥٦). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، =

والمعازف »[1] يقول الشاطبي معلقًا على هذه النصوص الشرعية: « المستحل هنا راعى أن المانع هو الاسم فنقل المحرم إلى اسم آخر حتى يرتفع ذلك المانع فيحل له »[2]. وهو ضرب من التحايل والتلاعب بالأسماء والمسميات وتحوير الموانع بإسقاطها، وذلك كله باطل غير صحيح.

القسم الثالث: قصد المكلف رفع المانع: الجانب الأول الذي تحدثنا عنه يمثل جانب إيقاع المانع، ولكن المسألة لها جناح آخر، وهو رفع المانع قصد الدخول في عهدة التكليف، وهذا المانع لا قصد للشارع في رفعه لإجراء التكاليف الشرعية وإيقاعها، فمتى وجد المانع أجري الحكم الشرعي حسب ما يقتضيه من غير إلزام للمكلف في رفعه، وهذه المسألة لها وجهان: **الأول:** وهو ما لا قدرة للمكلف على رفعه بعد التلبس به؛ مثل تلبس المرأة بحالة الحيض، فلا يسعها رفع هذا المانع للدخول في عهدة التكليف الشرعي، وتمنع بذلك شرعًا لأداء مختلف العبادات الشرعية. **أما الوجه الثاني:** فهو ما للمكلف قدرة في رفعه، وذلك بالتحرز من إيقاع المانع، ويظهر هذا مثلًا في صورة تناول المرأة لبعض الأدوية التي تساعد في تأخير العادة الشهرية لها، فتستطيع بذلك الدخول في عهدة التكليف بسبب رفع المانع، وهذا النوع من الموانع لا قصد للشارع في رفعه؛ حيث إن الشارع أناط الأحكام بمناطات، ولم يلزم المكلف بتكييف المانع إيقاعًا أو رفعًا، حتى يتسنى له الدخول في عهدة التكليف. أما قصد المكلف فله تعلق بهذا النوع من الموانع؛ حيث إذا قصد هذا المكلف رفع المانع، فإنه يدخل بذلك في عهدة التكليف وتترتب عليه الأحكام

= باب ما لا يحل بيعه (ج٢)، رقم (٧٣٢)، رقم (٢١٦٧). مالك، موطأ مالك، كتاب صفة النبي، باب جامع ما جاء في الطعام والشراب (٢/ ٩٣١)، رقم (١٦٦٤). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب البيوع، باب البيع المنهي عنه (١١/ ٣١١)، رقم (٤٩٣٧). أحمد، مسند أحمد، تتمة مسند أبي هريرة (٣/ ٣١٣)، رقم (١٠٢٧٠). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند جابر (٣/ ٣٩٥)، رقم (١٨٧٣). عبد الرزاق، مصنف عبدالرزاق، كتاب المغازي، باب بيع الخمر (٦/ ٧٥)، رقم (١٠٠٤٦). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الأشربة والحد فيها، باب ما جاء في تحريم الخمر (١٣/ ٦٣)، رقم (١٧٨٢٥).

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأشربة، باب ما جاء في من يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه (٥/ ٢١٢٣)، رقم (٥٢٦٨). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب ما جاء في الخز (٤/ ٤٦)، رقم (٤٠٣٩).

(٢) الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٥٨).

الشرعية حسب مقتضياتها، فإذا تناولت المرأة أدوية أدَّت إلى تأخير عادتها الشهرية ودخل رمضان عليها مثلًا وجب عليها صيامه، وأدَّت العبادة كاملة، بسبب رفعها للمانع، سواء قصدت رفع المانع أم لا. والمسألة تطَّرد في نظائرها.

- ثالثًا: الصحة(١) والبطلان(٢) وعلاقتهما بالمقاصد الشرعية:

ذكر الشاطبي أن الصحة قد تأتي بمعنيين أحدهما ترتب أثر العمل عليه في الدنيا، كما يقال في العبادات أنها صحيحة؛ بمعنى أنها مجزئة، وكما يقال في العادات أنها صحيحة؛ بمعنى أنها محصلة شرعًا للأملاك واستباحة الأبضاع. كما يراد بها حسب المعنى الثاني ترتب آثار العمل عليه في الآخرة؛ مثل ترتب الثواب في العبادات، فيقال: عمل صحيح بمعنى يرجى به الثواب في الآخرة. وفي العبادات كما إذا امتثل أمر الشارع وقصد به مقتضى الأمر والنهي(٣). والصحة على كلا المعنيين مبنية على موافقة قصد المكلف لمقصد الشارع في التشريع، ولهذا استحق الصحة والإجزاء بخلاف وجود الخلل بقصد المكلف بمخالفته لمقصد الشارع، فقد يترتب حكمًا آخر غير الصحة. وهو البطلان. والبطلان يأتي بمعنيين أيضًا.

المعنى الأول: عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا: كأن يقال في العبادات أنها غير مجزئة أو باطلة. وإنما استحقت هذه العبادة البطلان لأمور هي: **الأول:** مخالفتها

---

(١) الصحة: وهي حالة أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضعها سليمة. وهي عند الفقهاء: عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء. وهي في المعاملات: كون الفعل بحيث يترتب عليه الأثر المطلوب منه شرعًا. الجرجاني، التعريفات (ص١٧٣). المبرد، شرح غاية السول (ص١٨٠). الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص٨٨). تقي الدين الحصني، القواعد (٢/ ٢١٥). القرافي، شهاب الدين، نفائس الأصول في شرح القرافي على المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكة، مكتبة نزار مصطفى الباز، (ط١)، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، (١/ ٣٠٨). المقدسي، موفق الدين بن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق: سيف الدين الكاتب، بيروت، دار الكتاب العربي، (ط١)، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، (ص ٥٦). وانظر بعض مسائل الصحيح والفاسد في: الباقلاني، التقريب والإرشاد (١/ ٣٠٣).

(٢) البطلان: وهو الذي لا يكون صحيحًا بأصله ولا يعتد به ولا يفيد شيئًا. الجرجاني، التعريفات (ص٦١). وانظر: المبرد، شرح غاية السول (ص١٨٢). الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص ٨٨). تقي الدين الحصني، القواعد (٢/ ٢١٥). القرافي، نفائس الأصول (١/ ٣٠٨). ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (ص ٥٦). البناني، حاشية البناني على شرح المحلى (١/ ١٠٦). حلولو، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع (١/ ٢٢٧). الطوفي، شرح مختصر الروضة (١/ ٤٤١).

(٣) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٥٩). الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص٥٩).

لمقصد الشارع. **والثاني**: خلل في العبادة نفسها كنقص في شروطها أو أركانها. **والثالث**: وجود وصف خارجي منفك عن حقيقتها، وإن كانت متصفة بها؛ كالصلاة في الدار المغصوبة[١]. أما العادات على المعنى الأول فيقال أنها باطلة أيضًا، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعًا، كحصول الأملاك، والنظر في العاديات راجع إلى مصالح الدنيا، ولهذا فإنه ينظر إليه بحسب اعتبارين[٢]:

- **الاعتبار الأول: من حيث مخالفته لمقتضى الخطاب الشرعي**: وهو الاعتبار الأول في بطلان العادات، بمعنى: من حيث هي أمور مأذون فيها أو مأمورًا بها شرعًا، ومن نظر إلى العاديات من هذه الوجهة أهمل النظر في جهة المصالح، وينبني على هذا القول بطلان العمل؛ لأن فيه مخالفة أمر الشارع « والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضي بأنها غير مشروعة وغير المشروع باطل »[٣]. فمبنى النظر في العادات هو مدى موافقتها لمقتضى خطاب الشارع أمرًا ونهيًا دون مراجعة طبيعة المصالح، وكأن النظر هنا نظير للنظر في جانب العبادات المحضة، والذي يغلب فيها جانب التعبد، ولهذا قال الشاطبي: « وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصده بإطلاق؛ كالعبادات المحضة سواء، وكأنهم مالوا إلى جهة التعبد »[٤].

- **الاعتبار الثاني: من حيث رجوعها إلى مصالح العباد**: وهذا الاعتبار الثاني الذي يبنى عليه بطلان العمل في العادات هو النظر في اعتبار المصالح، وذلك بتحقيق النظر في الأمر الذي من أجله كان العمل باطلًا، فإن كان ذلك العمل لا يمكن تداركه اعتبر العمل باطلًا، ويعلل الشاطبي هذا بأن « النهي يقتضي أن لا مصلحة للمكلف فيه، وإن ظهرت مصلحته لبادئ الرأي فقد علم أن لا مصلحة في الإقدام وإن ظنها العامل »[٥]. أما إن أمكن تدارك العمل فلا يحكم بإبطاله؛ مثل بيع الغاصب للمغصوب فهو موقوف على إجازة المغصوب منه أو رده؛ لأن المنع كان لأجله فإن أجازه جاز البيع، لانتفاء الضرر والمفسدة المترتبة بالرضا « فمعنى هذا الوجه أن نهي الشارع كان لأمر فلما زال ذلك الأمر ارتفع النهي، فصار العقد موافقًا لقصد

(١، ٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٦٠).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٦١).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٦١).
(٥) المرجع السابق (١/ ٢٦٠).

الشارع »[١]. فالنظر هنا مبني على مدى موافقة مقصد الشارع أو مخالفته، ومدى ترتب مصالح أو مفاسد، وعلى أساسها تجري الأحكام.

المعنى الثاني: عدم ترتب آثار العمل في الآخرة: وهو المعنى الثاني للبطلان، وذلك بأن يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في الآخرة، وهو الثواب، وهذا المعنى يتصور في العبادات والعادات[٢]، فتكون العبادة باطلة بأن لا يترتب عليها جزاء أو ثواب؛ لعدم مطابقتها لمقتضى مقصد الشارع، وهذا يقتضي وجود خلل فيها. كما تكون العبادات أيضًا باطلة بعدم ترتب الثواب عليها، وهذه تعم العادات التي لا تحصل فوائدها بها شرعًا؛ مثل العقود المفسوخة شرعًا، وتعم الأعمال التي ليس فيها التفات إلى خطاب الشارع فيها؛ مثل الأكل والشرب، ويدخل في هذا أيضًا « العقود المنعقدة بالهوى ولكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعي بحكم الاتفاق لا بالقصد إلى ذلك، فهي أعمال مقرة شرعًا لموافقتها للأمر أو الإذن لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا، فَرُوعِيَ فيها هذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه، وتبقى جهة قصد الامتثال مفقودة فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقودًا أيضًا؛ لأن الأعمال بالنيات »[٣].

فالبطلان له معنيان أساسيان: **الأول**: عدم ترتب العمل عليه في الدنيا، **والثاني**: عدم ترتب الأجر والثواب في الآخرة.

وبالنسبة للعادات فإن لها تقسيمات مبنية على المعنى الثاني للبطلان أساس النظر فيها مراعاة مقاصد المكلف.

- **الأول: الفعل من غير قصد**: وذلك بأن يقوم المكلف بالفعل من غير قصد؛ كالغافل والنائم؛ فهذا لا ثواب له ولا عقاب.

- **الثاني: الفعل مع القصد لنيل غرضه مجردًا**: وهذا حكمه مثل سابقه لا ثواب له ولا عقاب، ولو تعلق به خطاب التكليف مثل الواجبات؛ كأداء الديون ورد الودائع والأمانات والإنفاق على الأولاد، ومثل المنهيات كأن ترك المحرمات ففعل مثل

(١، ٢) المرجع السابق (١/ ٢٦٢).

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٦٣).

هذه الواجبات، وترك مثل هذه المنهيات كان بالطبع لا بالنية، ومقصد الامتثال للّه تعالى، فلم يحصل ثواب كما لم يترتب عليه وزر.

- **الثالث: الفعل مع استشعار الموافقة اضطرارًا:** فهذا لا ثواب له أيضًا وإن ترتب عليه آثاره الدنيوية؛ مثل من امتنع عن أداء الزكاة فأخذت منه كرهًا فزكاته صحيحة مسقطة للقضاء مبرئة للذمة، ولكن لا ثواب له، ومثل من ترك المحرمات خوفًا من العقاب عليها في الدنيا أو حياء من الناس فلا ثواب له لهذا الترك. وكمن أراد أن يزني بامرأة فامتنعت فتزوجها بعقد صحيح فلا ثواب له في فعله وإن كان يترتب عليه آثار العقد، وسبب ذلك في كل ما مر أنه لم يصل إلى حكم موافقة حكم الشارع ومقصده إلا اضطرارًا، ووصوله إلى مقصده كان مبنيًّا على مجرد غرضه لا من حيث إنه فعل ما أراده الشارع.

- **الرابع: الفعل مع استشعار الموافقة اختيارًا:** فهذا يترتب عليه الأجر والثواب في الأوامر والنواهي لقصده إلى الفعل اختيارًا[1]. وهو الأصل الذي ينبغي التمسك به.

- **رابعًا: العزائم[2] والرخص[3] وعلاقتها بمقاصد الشريعة:**

ينظر إلى العزائم والرخص مقاصديًّا من خلال ما يلي:

---

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٦٤، ٢٦٥).

(٢) العزيمة في اللغة: عبارة عن الإرادة المؤكدة. قال اللّـه تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]، أي: لم يكن له قصد مؤكد في الفعل بما أمر به. وفي الشريعة: اسم لما هو أصل المشروعات، غير متعلق بالعوارض. الجرجاني، التعريفات، (ص ١٩٤). لتفاصيل أكثر حول معاني العزيمة انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٦٦ - ٢٧٢). السرخسي، المحرر في أصول الفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، (١/ ٨٥). المبرد، شرح غاية السول في علم الأصول (ص١٨٣). ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (ص٥٨). ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص٣١). الشاشي، أبو علي الشاشي، أصول الشاشي وبهامشه عمدة الحواشي، تحقيق: محمد فيض الحسن الكنكوهي، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، (ص٣٨٣). التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه (٢/ ١٢٨).

(٣) الرخصة في اللغة: اليسر والسهولة، وفي الشريعة: اسم لما شرع متعلقًا بالعوارض، أي ما استنتج بعذر مع قيام الدليل المحرم، وقيل: هي ما بني أعذار العباد عليه. الجرجاني، التعريفات (ص١٤٧). وقال الغزالي: «في الشريعة عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم». الغزالي، المستصفى، (١/ ٩٧). لمعانٍ أخرى للرخصة انظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٢٧٤). التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (٢/ ١٢٨). البناني، حاشية البناني على شرح المحلى (١/ ١٢٠). حلولو، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع (١/ ٢٥٦). الطوفي، شرح مختصر الروضة (١/ ٤٥٧).

مقاصد الشارع وعلاقتها بمقصد المكلف في طلب الرخصة: من أهم القواعد المقصدية التي يوضحها الشاطبي هنا مبينًا علاقة الرخصة بمقصد الشارع هو مسلك المكلف في طلبه للرخصة؛ حيث إن قصد الشارع في خروج المكلف من المشقة وطلبه للرخصة هو تحري الرخصة الشرعية على المسلك المأذون فيه شرعًا، فإذا طلب المكلف الرخصة خروجًا من المشقة على الوجه الذي شرع له، كان بذلك ممتثلًا لأوامر الشارع وموافقًا لقصده في ذلك، أما إن لم يفعل ذلك فقد وقع المكلف في محظورين هما: **الأول**: مخالفته لمقصد الشارع، **والثاني**: سد أبواب التيسير عليه. **ويظهر أثر هذين المحظورين في أمور منها**[١]:

الأول: أن من طلب التخفيف عن غير طريقه المشروع فلا مخرج له؛ لأنه إذا طلب التخفيف من وجهه المشروع، فلا شك في حصول التخفيف على وجه القطع في الحال أو المآل، بخلاف ما إذا طلبه على غير وجهه المشروع فإن التخفيف غير حاصل فيه حالًا ولا مآلًا[٢].

الثاني: أن المكلف إذا طلب التخفيف من جهتها المشروعة يكون قد وافق قصده قصد الشارع، وفي ذلك القصد أجر وثواب لقصد الموافقة. كما أن في طلبه على غير وجهه المشروع يكفي في عدم حصول مقصوده شؤم قصده، يقول اللّه تعالى: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴾ [الطلاق: ٢، ٣]. ومفهوم الشرط كما يقول الشاطبي: أن من لا يتقي اللّه لا يجعل اللّه له مخرجًا، ومن مقتضيات التقوى طلب التخفيف من مسلكه المشروع والمأذون[٣].

الثالث: « أن طالب المخرج من وجهه طالب لما ضمن الشارع النجح فيه، وطالبه من غير وجهه قاصد لتعدّي طريق المخرج، فكان قاصدًا لضد ما طلب، من حيث صد عن سبيله، ولا يتأتى من قبل ضد المقصود إلا ضد المقصود؛ فهو إذًا طالب لعدم المخرج »[٤].

---

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٠٧). ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (ص ٥٨). ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص ٣١).
(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ٣٠٨).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٠٨). لأمثلة عن هذا انظر: المرجع السابق (١/ ٣٠٨، ٣٠٩).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٠٩).

الرابع: « أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من حيث بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له، فقد يكون ساعيًا في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلًا لا آجلًا، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة ترجى في الموازنة على المصلحة، فلا يقوم خيرها بشرها... فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال بخلاف الرجوع إلى ما خالفه »[(١)]. ومن أمثلة ذلك: أن من اضطر إلى تطليق زوجته تأديبًا لها لعدم صلاحها فليطلقها واحدة رجاء صلاحها واعتدالها؛ ليراجعها حفاظًا على مصلحته الأسرية، وتبقى في يديه طلقتان، فإن خالف المكلف مسلك الطلاق الشرعي الذي قصده الشارع، ولم يأخذ بالرخصة والتخفيف للخروج من حرجه والمشقة التي يعيش فيها بسلوكه سلوكًا مخالفًا لمقصد الشارع، فقد سد باب التيسير على نفسه، وألحق بنفسه حرجًا، وذلك مثل أن يطلق زوجته ثلاثًا مرة واحدة بلفظ واحد، فلا خلاص له من ضيقه، ولا مخرج له من مشقته؛ لأنه لم يتق اللَّه.

أسباب الرخص: هذه مسألة أخرى لها علاقة بالرخص وهي أسباب الرخص، وأسباب الرخص ليست مقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودة الرفع؛ فالشارع لم يقصد إيجاد المرض لإيجاد رخصة تتعلق بها عبادة معينة، كما لم يقصد رفعها لترتب العزائم، وحقيقة هذه الرخص أنها موانع لترتب أحكام العزائم مطلقًا. وقد سبق في الحديث عن الموانع أنها غير مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع. ويجري في أسباب الرخص التفصيل المذكور نفسه هناك في حالة قصد إيقاع تلك الموانع رفعًا لحكم السبب المحرم، أو الموجب، ففعله غير صحيح[(٢)].

مراتب العزيمة والرخصة بالنسبة لمقاصد الشارع: يذهب الشاطبي إلى أن الشارع يقصد بالقصد الأول وقوع العزيمة، ويقصد بالقصد الثاني وقوع الرخصة[(٣)]. ويؤكد الشاطبي هذا المعنى بقاعدة وهي أن: « العزيمة من حيث كانت كلية هي مقصودة

---

(١) المرجع السابق (١/ ٣١٠).

(٢، ٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٣١١).

للشارع بالقصد الأول، والحرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية، وإن قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثاني»[١]. ومعنى هذا أن العزيمة مقصودة للشارع ابتداء، بخلاف الرخصة، فتأتي بالمقصد الثاني.

ثانيًا: أثر المقاصد الشرعية في طرق استنباط الأحكام من النصوص:

أولًا: عدم قصد الشارع إلى الإجمال في التكاليف:

لم يقصد الشارع إيقاع التكاليف على وجه فيها إجمال؛ بل جاءت الأحكام مفصلة وسهلة المأخذ لا عسر فيها، وهذا ما جعل الشاطبي يجعل الإجمال إما متعلقًا بما لا ينبني عليه تكليف، وإما أن يكون غير واقع في الشريعة[٢]، ويدل على ذلك كثير من النصوص الشرعية، منها قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٤٤]، وغيرها من النصوص الكثيرة التي تدل على أن ما من مجمل إلا وقد فسر بالقرآن أو بالسنة النبوية، ويبني الشاطبي على أساس هذا قاعدة مفادها أنه « إن وجد في الشريعة مجمل أو مبهم المعنى أو ما لا يفهم فلا يصح أن يكلف بمقتضاه؛ لأنه تكليف بالمحال وطلب ما لا ينال »[٣].

ثانيًا: أثر المقاصد الشرعية في مباحث الأمر والنهي:

يظهر أثر المقاصد الشرعية في مباحث الأوامر والنواهي فيما يلي:

- **الأول: قصد الشارع إلى إيقاع مقتضيات الأوامر والنواهي:**

أكد الشاطبي على أهمية قاعدة تفهم على أساسها مقتضيات الأوامر والنواهي، ومفاد هذه القاعدة أن « الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها »[٤]. ومعنى القاعدة أن قصد الشارع إيقاع المطلوب به في المأمورات، وعدم إيقاع المنهي عنه في النواهي، وهذا المعنى يتفق مع ضرورة امتثال المكلف لأوامر الشارع واجتناب نواهيه. بمعنى أن الأمر يتضمن طلب فعل المأمور به، وإرادة الشارع لإيقاع ذلك المأمور به، كما أن النهي يتضمن طلب ترك

---

(١) المرجع السابق (١/ ٣١٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٠٣).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٠٤، ٣٠٥).
(٤) المرجع السابق (٣/ ١١٤).

المنهي عنه، وإرادة الشارع لعدم إيقاع ذلك المنهي عنه. **ويدلل الشاطبي على هذه القاعدة بأمور منها:**

١ - أن دلالة الأمر والنهي إما طلب الفعل أو طلب الترك، والطلب يستلزم وجود مطلوب، والقصد لإيقاع ذلك المطلوب، وهذا هو معنى الطلب سواء كان طلب فعل أو طلب ترك[١].

٢ - تصور طلب لا يستلزم القصد إلى إيقاع المطلوب فيه يؤدي إلى إمكان ورود أمر مع القصد لعدم إيقاع المأمور به، أو ورود نهي مع القصد إلى إيقاع المنهي عنه، وهذا يفقد كلًّا من الأمر والنهي خاصيتهما التي تقتضيها صيغة كل واحد منهما، فلا يصبح الأمر أمرًا ولا النهي نهيًا. وعلى فرض التسليم بهذا يصح وجود أمر من غير قصد إلى إيقاعه أو وجود نهي مع القصد إلى إيقاعه، فينقلب الأمر إلى نهي والنهي إلى أمر، فتستوي الأوامر والنواهي والمباحات، وذلك كله باطل. فوجب ربط الأمر بقصد الإيقاع، وربط النهي بقصد عدم الإيقاع وهو المطلوب[٢].

٣ - أن الأمر والنهي من غير القصد إلى ايقاع المأمور به، وترك المنهي عنه أشبه بكلام الساهي أو النائم؛ لأن ذلك لا يعد من قبيل الأمر أو النهي ويكون الكلام أقرب إلى اللغو[٣].

- **الثاني: قصد الشارع إلى الأمر بالمطلق لا يستلزم قصده إلى الأمر بالمقيد:**

ومما يدل على صحة هذه القاعدة أمور منها:

- أنه لو كان الأمر بالمطلق يستلزم الأمر بالمقيد؛ لانتفى أن يكون أمرًا بالمطلق ابتداء، فلو قال الشارع اعتق رقبة فقد أطلق اللفظ على كل رقبة من غير تعيين، فلو كان الأمر المطلق يستلزم قصد الشارع إلى الأمر بالمقيد؛ لكان معناه: اعتق الرقبة المعينة الفلانية ذات تلك الأوصاف، وهذا ليس أمرًا مطلقًا كما هو ظاهر.

- لو كان الأمر بالمطلق يستلزم قصد الشارع إلى الأمر بالمقيد، فإنه إما أن يكون ذلك القيد معينًا أو غير معين، فإن كان معينًا ترتب عليه التكليف بما لا يطاق وقوعًا،

(١، ٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ١١٤).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ١١٥).

بسبب عدم تعيينه في النص؛ لأنه مطلق ويلزم أن يكون ذلك المعين بالنسبة إلى كل مأمور وذلك محال. أما إن كان غير معين فهو أيضًا تكليف بما لا يطاق؛ لأنه أمر مجهول ولا يصح الامتثال به فيكون التكليف به، محالًا. « وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد لزم أن لا يكون قصد الشارع متعلقًا بالمقيد من حيث هو مقيد، فلا يكون مقصودًا؛ لأنا قد فرضنا أن قصده إيقاع المطلق، فلو كان له قصد في إيقاع المقيد لم يكن قصده إيقاع المطلق هذا خلف لا يمكن »[١].

- الثالث: اعتبار المقاصد الشرعية في فهم دلالات الأمر والنهي ودورها في التمييز بين مراتبهما:

تنقسم الأوامر والنواهي باعتبار الصيغة إلى قسمين: الأوامر والنواهي الصريحة، والأوامر والنواهي غير الصريحة (الضمنية) إلا أن حديثنا هنا يتعلق بالأوامر والنواهي الصريحة حصرًا؛ لوضوح أثر المقاصد الشرعية في توجيه دلالتهما، بخلاف الأوامر والنواهي الضمنية، ويجعل الشاطبي الأوامر والنواهي الصريحة مبنية على نظرين مقصديين[٢]:

النظر الأول: مجرد الأمر أو النهي العاريين عن اعتبار العلة المصلحية: وهذا النوع من الأوامر والنواهي يفسر من خلال الصيغة المجردة المحضة لكل من الأوامر والنواهي من غير نظر إلى تعليل. ولهذا نظائر من السنة، منها أن النبي ﷺ لما استوى وجلس يوم الجمعة، قال: اجلسوا، فسمع ذلك عبد اللّٰه بن مسعود، فجلس على باب المسجد، فرآه النبي ﷺ فقال له: « **تعال يا عبد اللّٰه بن مسعود** »[٣]. وسمع عبد اللّٰه ابن رواحة رسول اللّٰه ﷺ وهو بالطريق يقول: « **اجلسوا** »، فجلس بالطريق، فمر به عليه الصلاة والسلام، فقال: « **ما شأنك** » فقال: سمعتك تقول: « **اجلسوا** » فقال له: « **زادك اللّٰه طاعة** »[٤]. ويرى الشاطبي أن صاحب هذا المنظور تستوي عنده الأوامر بعضها مع بعض مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله ﷺ: « **خذوا من الأعمال**

(١) الشاطبي، الموافقات (٣/ ١١٩).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٣٣).
(٣) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب الإمام يكلم الرجل في خطبته (١/ ٢٨٦)، رقم (١٠٩١).
(٤) عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب الجمعة، باب جلوس الناس حين يخرج الإمام (٣/ ٢١١)، رقم (٣٥٦٧).

ما تطيقون »[(١)]، كما تستوي عنده النواهي بعضها مع بعض؛ مثل نهيه ﷺ عن صيام يوم الفطر ويوم النحر[(٢)] مع نهيه ﷺ عن الوصال بقوله: « **لا تواصلوا** »[(٣)] وذلك من غير تفريق بين دلالات كل أمر أو نهي. ويجعل الشاطبي هذا المسلك في تفسير النصوص الشرعية مرجوحًا؛ لأنه لم يعتبر المصالح الشرعية في توجيه النصوص « وهذا وجه من الاعتبار يمكن الانصراف إليه والقول به عامًا وإن كان غيره أرجح منه »[(٤)]. وعذر هذا المذهب الظاهري في تفسير النصوص على هذا الوجه أمور منها:

- أن المصلحة وإن علمت جملة فهي مجهولة على التفصيل فيؤول الأمر إلى عدم اعتبارها في الأوامر والنواهي. فمثلًا علمنا أن حد الزنى لمعنى الزجر بكونه في المحصن الرجم دون ضرب العنق أو الجلد إلى الموت أو السجن أو الصوم أو بذل الكفارات ونحوها من العقوبات الزاجرة، وفي غير المحصن جلد مائة وتغريب عام، دون الرجم أو الزيادة على المائة أو نقصانها، فإذا لم تعرف معنى المصلحة فيما حد

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب الجلوس على الحصير ونحوه (٥/ ٢٢٠١)، رقم (٥٥٢٣). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان (٢/ ٨١١)، رقم (٧٨٢). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، باب النوافل (٦/ ٣٠٩)، رقم (٢٥٧١). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الصلاة، باب صلاة المأموم في المسجد أو على ظهره أو في رحبته بصلاة الإمام في المسجد (٤/ ٢٧٥)، رقم (٥٣٣٩).

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى (٢/ ٨٠٠)، رقم (٨٢٧). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الاغتسال في العيدين (١/ ٤١٧)، رقم (١٣١٦). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب الصلاة، باب خروج النساء في العيدين (١/ ٤٠٢)، رقم (١٥٧٠). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، حميد الطويل عن أنس بن مالك (٦/ ٤٥٢)، رقم (٣٨٤١). البزار، مسند البزار، مسند عمر بن الخطاب، باب عبد اللّـه بن عباس عن عمر (١/ ٢٩٠)، رقم (١٨٦).

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الوصال (٢/ ٦٩٣)، رقم (١٨٦٠). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصوم، باب في الوصال (٢/ ٣٠٧)، رقم (٢٣٦١). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الصوم عن رسول اللّـه، باب ما جاء في كراهية الوصال للصائم (٣/ ١٤٨)، رقم (٧٧٨). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب الصوم، باب النهي عن الوصال في الصوم (١/ ٤٣٣)، رقم (١٦٥٦). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الصوم، باب الصوم، المنهي عنه (٨/ ٣٤١)، رقم (٣٥٧٤). أحمد، مسند أحمد، مسند أبي هريرة (٢/ ٥٤٩)، رقم (٧٧٢٨). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، قتادة عن أنس (٥/ ٣٤١)، رقم (٢٩٧٢). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب الصيام، باب الوصال (٤/ ٢٦٧)، رقم (٧٧٥٣). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم (٦/ ٣٥٠)، رقم (٨٤٦٢).

(٤) الشاطبي، الموافقات (٣/ ١٣٤).

من هذه الحدود على الخصوص، ولم نعقلها دل على أن مما حد من ذلك مصلحة غائبة لا نعلمها، فلم يبق إلا الوقوف على مجرد الأمر والنهي[١].

- قد يظهر أن للأوامر والنواهي مصالح يصار إليها، ولكن قد تبين بعض النصوص الأخرى ما يعارض الرجوع إلى تلك النصوص التي ظهرت أول الأمر، فلا بدَّ من الرجوع إلى تلك النصوص دون اعتبار تلك المصالح « فكل معنى يؤدي إلى عدم اعتبار مجرد الأمر والنهي لا سبيل إلى الرجوع إليه، فإذًا المعنى المفهوم للأمر والنهي إن كرّ عليه بالإهمال فلا سبيل إليه، وإلا فالحاصل الرجوع إلى الأمر والنهي دونه »[٢]. فمبنى هذا المسلك قائم على عدم اعتبار العلة في تفسير النصوص.

النظر الثاني: التفسير المصلحي للنصوص: وهذا النظر مبني على ما يفهم من الأوامر والنواهي قصد شرعي أو مقاصد شرعية، وهو معنى التفسير المصلحي للنصوص، وهو تفسير النصوص الشرعية من الكتاب والسنة في ضوء المصالح التي جاءت النصوص الشرعية لتحقيقها، يقول الريسوني في تعريفها: « ومعناه النظر والبحث في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها، ثم تفسيرها واستخراج معانيها ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح »[٣]، وهذا المسلك يؤكد انبناء الشريعة على المصالح عامة، ورعايتها لمصالح المكلفين خاصة، ومن فوائدها دفع التعارض الذي قد يظهر بين ظواهر النصوص والمصالح؛ إذ التفسير المصلحي يخفف من الإفراط في التمسك بظواهر النصوص والاقتصار عليها دون نظر إلى المقاصد التي من أجلها شرعت الأحكام؛ لأن إسقاط مقاصد النصوص، والمصالح التي من أجلها شرعت تفضي إلى نوع من التنافي والتضاد بين النصوص والمصالح[٤]. وهذا التفسير المصلحي قائم على أمرين[٥]:

- **الأول: الاستقراء**: بمعنى استقراء موارد الكتاب والسنة في الأوامر والنواهي في خصوص هذه المأمورات أو المنهيات تدل على المصلحة المقصودة شرعًا تحصيلها.

(١، ٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٣٥).

(٣) الريسوني، أحمد، النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، مجلة إسلامية المعرفة، من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة، العدد الثالث عشر، صيف (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، (ص ٦٢).

(٤) انظر: الريسوني، النص والمصلحة (ص ٦٢).

(٥) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ١٣٦، ١٣٧).

- **الثاني: القرائن الحالية أو المقالية**: وهذه القرائن الحالية أو المقالية دالة على أعيان المصالح في المأمورات والمفاسد في المنهيات؛ فكلٌّ من الاستقراء والقرائن الحالية والمقالية كفيلة بتوجيه النص وتفسيره تفسيرًا مصلحيًّا، بناء على قصد الشارع فيه، وهذا المعنى يرد جوابًا على اعتذارات المسلك الأول في تفسير النصوص، والتي مفادها: أنه لا يمكن تحديد المصلحة وتعيينها كما تقدم في مثال حد الزني. حيث « لا ندعي أن كل أمر يفهم منه قصد الشارع في المصلحة قصدًا محدودًا معينًا بمعرفة حكمته وسره؛ بل نقول إذا دل الاستقراء والقرائن على مقصود الشارع محدودًا معينًا وإن لم تعرف الحكمة الخاصة عول على المقصد، وإن لزمه تأويل لفظ الأمر واستعماله في معنى مجازي، وإن لم نتحقق بالاستقراء والقرائن مقصوده كذلك، كان مما يجب فيه الوقوف عند الأمر والنهي حسب وضعه الأصلي »[1].

***

والشاطبي يرجح التفسير المصلحي للنصوص المبني على الاستقراء والقرائن الحالية والمقالية ويعتمد في ذلك على أمور:

- **الأول: التطبيقات الشرعية من تفسير النصوص**: من أمثلة التطبيقات الشرعية قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾؛ فالمقصود الشرعي من ذلك المحافظة على الصلاة والإدامة لها، وقد فهم هذا من تتبع الأوامر الشرعية واستقرائها الواردة في المحافظة على الصلاة، ومن القرائن المحتفة بهذه الأوامر؛ مثل فعله عليه الصلاة والسلام وفعل صحابته في إقامة الصلاة، والقرائن المقالية؛ كقوله تعالى: ﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ ﴾ ونحوها من النصوص[2].

- **الثاني: عدم دلالة صيغة الأمر على الطلب حقيقة**: كما أن صيغة الأمر وإن كانت تدل بأصل وضعها على الأمر أو النهي، إلا أنه يفهم منها معنى الإباحة، مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ ﴾ [المائدة: ٢] ، وقوله: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ [الجمعة:١٠]. فقد « علم قطعًا أن مقصود الشارع ليس ملابسة الاصطياد

---

(١) دراز، المرجع السابق (٣/ ١٣٦).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٣٧).

عند الإحلال والانتشار عند انقضاء الصلاة، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال، وهو انقضاء الصلاة وزوال حكم الإحرام »[١].

- **الثالث: الالتفات إلى المعاني في الأوامر والنواهي المطلقة**: الأوامر والنواهي التي أتت مطلقة لا تحمل على مقتضى واحد، ولكن ينظر المكلف نفسه وفي غيره على التوسط، لا على مقتضى الإطلاق الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي؛ مثل العدل والإحسان والوفاء وسائر مكارم الأخلاق. يقول الشاطبي: « كل خصلة أمر بها أو نهي عنها مطلقًا من غير تحديد ولا تقدير، فليس الأمر أو النهي فيها على وزان واحد في كل فرد من أفرادها »[٢]. وهذا سواء كانت في المأمورات أو المنهيات؛ مثل الظلم والإسراف والإقتار، وإذا كان الأمر كذلك فلا يتأتى حمل ظواهر النصوص بصيغها مجردة عن الالتفات إلى المعاني. ومن أمثلة النهي في الشرعيات: النهي عن بيع الغرر؛ مثل بيع الثمرة قبل أن تزهى، وبيع حبل الحبلة، والحصاة، وشراء السمك في الماء أو الطير في الهواء، ونحو ذلك « وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه؛ كبيع الجوز واللوز والقسطل في قشرها، وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض والمقاثي كلها؛ بل كان يمتنع كل ما فيه وجه مغيب كالديار والحوانيت المغيبة الأسس والأنقاض، وما أشبه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلًا؛ لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غررًا مترددًا بين السلامة والعطب، فهو مما خص بالمعنى المصلحي ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده »[٣]. فتلك المعاملات مما لم يرد فيها نص شرعي، وظاهرها يقتضي البطلان لما فيها من الغرر خصت من الغرر بالمعنى المصلحي، أي بأعمال المصالح المرسلة. ويرى دراز أن مثل هذه الأمور التي ذكرها الشاطبي والتي تدخل عنده في الغرر، مما هو متردد بين السلام والعطب كان من الأولى ردها إلى ما هو متسامح فيه في العادة رفعًا للمشقة والحرج، وطلبًا للتوسعة والرخصة؛ حيث إن العلماء استثنوا من بيع الغرر أمرين: **الأول**: ما يدخل في المبيع تبعًا بحيث لو أفرد لم يصح بيعه، **والثاني**: ما يتسامح فيه،

---

(١) المرجع السابق (٣/ ١٣٨).

(٢) المرجع السابق (٣/ ١٣٩).

(٣) المرجع السابق (٣/ ١٣٩، ١٤٠).

إما لحقارته أو للمشقة في تميزه وتعيينه، فإدخال تلك البيوع - في نظر دراز - تحت معنى الغرر المتسامح فيه أولى من تخصيصها من الغرر بالمعاني المصلحية[١].

- **الرابع: أثر المعاني والمساق في التمييز بين مراتب الأوامر والنواهي**: الأوامر والنواهي من حيث دلالة الاقتضاء بمعنى إفادة الطلب سواء كان طلب فعل أو طلب ترك بالنظر إلى جهة اللفظ - هي على تساوٍ من غير تفرقة بين أمر وندب وتحريم وكراهة، أي من غير تمييز بين مراتب الأوامر والنواهي، وقد يميز بينها بالنظر إلى النصوص والألفاظ ولكن ذلك قليل، ويرى الشاطبي أن التمييز بين مراتب الأوامر والنواهي يكون بإعطاء كل أمر أو نهي مرتبته، ويحصل بأمرين: **الأول**: تتبع المعاني والنظر إلى المصالح. **والثاني**: الاستقراء المعنوي بتتبع موارد الأوامر والنواهي وما يحتف بها من قرائن حالية أو مقالية[٢]. بهذا المعنى يمكن فهم حقيقة الأوامر والنواهي، وما تدل عليه، وأنه لا يستند فقط إلى مجرد الصيغة لفهم دلالة الأوامر والنواهي. يقول الشاطبي: « كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ وإلا صار ضحكة وهزءة ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد، أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القرط، وما لا ينحصر من الأمثلة، لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام اللَّه وكلام رسول اللَّه ﷺ »[٣]. وهذا كله يؤكد النظر المصلحي في تفسير النصوص ومراعاة المعاني في فهمها، وبذلك فإن مراعاة علل الأمر والنهي والاستناد إلى التفسير المصلحي في فهم النصوص يعد أصوب الطرق وأصحها التي تتفق مع قصد الشارع، وعليه كان عمل السلف الصالح « فإنهم فهموا أن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الآمر والناهي »[٤].

- **الخامس: عدم الإفراط في تتبع المعاني**: لا يعني مراعاة المقاصد الشرعية الإفراط في تتبع المعاني وإهمال ظواهر النصوص وما تحمله من صيغ ودلالات؛ بل لا بد من وجود توازن بين ما تحمله ظواهر النصوص من صيغ، وبين ما تدل عليه من معانٍ يمكن تتبعها لاستخلاص مقصد الشارع منها، وبناء الحكم على أساسها. فلا يفسر النص الشرعي مع اعتبار الصيغ وعدم الالتفات إلى المعاني، كما لا تفسر

---

(١) انظر: دراز، المرجع السابق (٣/ ١٣٩).

(٢، ٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٤٠). (٤) المرجع السابق (٣/ ١٤١).

أيضًا بمجرد تتبع المعاني وإلغاء الصيغ. ولكن ينبغي الانتباه إلى قوة العلاقة بينهما، وقد نبه الشاطبي على هذا المعنى بقوله: «.. وأشباه ذلك من أوجه المخالفة الناشئة عن تتبع المعاني وإن كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنما تعتبر من حيث هي مقصودة الصيغ فاتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب؛ لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل »[1].

***

ارتباط المقاصد الشرعية والقواعد الأصولية بالأوصاف الأخلاقية:

إن الناظر في مباحث المقاصد الشرعية التي تناولها الإمام الشاطبي يلاحظ بصورة واضحة وجلية الأبعاد الأخلاقية والتربوية التي أشار إليها، أو أثارها في مختلف المناقشات الأصولية التي تعرض إليها، وما كتاب الاعتصام الذي يعتبر أحد ثمرات المنتوج الأصولي المقاصدي للشاطبي إلا أكبر دليل على نزعة الشاطبي المقاصدية التي تريد تجسيد كثير من الآداب الشرعية في حياة المكلف العملية؛ حيث يعد كتاب الاعتصام الجانب التطبيقي والعملي لمنظور الشاطبي الأصولي والمقاصدي، كما يمثل الجانب الإصلاحي الأخلاقي والتربوي في حياة المكلفين. ويمكن القول من خلال تصفحنا لمختلف المباحث العلمية التي تناولها الشاطبي في كتابه الموافقات بأن هناك تكاملًا أخلاقيًّا وأصوليًّا في إطار الحكم الشرعي، فما من حكم شرعي إلا ونلاحظ فيه البعد الأخلاقي واضحًا، وصورة الجانب التربوي الإصلاحي فيه ظاهرة، ذلك أن الحكم الشرعي في أساسه مؤسس على أبعاد أخلاقية، يسعى الحكم الشرعي لإظهارها في حياة المكلفين؛ بل وحمل الناس عليها عمليًّا، وهذا ما يؤكد ويقوي قوة الصلة بين علم الأخلاق وأصول الفقه، ويحاول طه عبد الرحمن تجسيد هذا المعنى الأخلاقي الذي يقوم عليه أصول الفقه بقوله: « إن علم الأخلاق أقرب العلوم إلى مجال التداول من حيث مقتضيات التداخل مع أصول الفقه »[2]. ومن خلال هذا التداخل والتقارب والاقتران يمكن القول بأن: « كل حكم شرعي مقترن اقترانًا بأصل أخلاقي »[3]، فيكون للحكم الشرعي جانبان، جانب أصولي أو فقهي، وجانب

---

(١) المرجع السابق (٣/ ١٣٦).

(٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (ص ١٢٣). (٣) المرجع السابق (ص ١٠٦).

أخلاقي. وينحصر الوجه الأخلاقي في الحكم الشرعي في أوصاف ثلاثة، وهي: **الأول**: المراقبة المعنوية عن طريق الوازع النفسي للإنسان. **الثاني**: ضبط سلوك الفرد في باطن أعماله التي تعود بالصلاح أو الفساد عليه أو على غيره. **الثالث**: توسل الوجه الأخلاقي بالتعليل الغائي في بيان أحكامه وترتيب بعضها على بعض[١]. هذه هي أهم الأساسيات التي يحملها الحكم الشرعي أخلاقيًا، ويسعى لتنزيلها عمليًا.

كما يمكن ملاحظة أيضًا الوجه الأخلاقي في المقاصد الشرعية، وطبيعة العلاقة بينها من خلال المعاني التي تحملها المقاصد الشرعية نفسها، فانطلاقًا من المعاني اللغوية الثلاثة التي تقوم عليها المقاصد الشرعية وهي: المقصود والقصد والمقصد. يمكن كشف المعاني الأخلاقية والأبعاد التربوية والسلوكية فيها، ويبين طه عبد الرحمن هذه المعاني بقوله: «فلننظر الآن كيف حال المكونات المقصدية الثلاثة: المقصود والقصد والمقصد، من هذه العلاقة بين الوجه الفقهي والوجه الأخلاقي في الحكم الشرعي: فمن جانب المقصود: يكون الحكم الشرعي موصوفًا بالتوجه المعنوي والانبناء على الفطرة مع الوقوف على صور الأعمال ورسوم الطاعات. ومن جانب القصد: يكون الحكم الشرعي موصوفًا بالتوجه التجردي والانبناء على الإرادة مع بقاء الحكم بظاهر العمل. ومن جانب المقصد: يكون الحكم الشرعي موصوفًا بالتوجه المصلحي والانبناء على الحكمة مع تقديم طلب الأسباب الخفية للأحكام على طلب الأسباب الظاهرة لها»[٢]. أو بعبارة أخرى: أن المقصود له مضمون معنوي وفطري، والقصد له مضمون إرادي وتجردي، والمقصد له مضمون حكمي ومصلحي[٣]. فهناك توجه إرادي خالص بوازع ديني وأخلاقي بإيقاع الحكم الشرعي وتنزيله تحقيقًا للمصالح العامة والخاصة.

ولقوة العلاقة والتداخل بين علم أصول الفقه وعلم الأخلاق جعل عبد الرحمن طه التداخل الداخلي بين هذين العلمين - علم الأخلاق وعلم أصول الفقه - أفضل نموذج علمي لذلك[٤]. وجعل الشاطبي أفضل شاهد عملي على ممارسة هذا التداخل الداخلي في تأسيسه لعلم المقاصد[٥].

---

(١) انظر: المرجع السابق (ص ١٠٦).
(٢) المرجع السابق (ص ١٠٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (ص ١٢٣).
(٤، ٥) انظر: المرجع السابق (ص ١٢٢).

فالمقاصد الشرعية وما تتضمنه من قواعد في أساسها قائمة على قيم أخلاقية عليا، فحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل من كل الأضرار والمفاسد التي من شأنها أن تهدرها أو تؤثر عليها سلبًا بإنقاصها أو تشويهها، تعتبر قمة الحفاظ على القيم الأخلاقية في حياة الإنسان. كما أن الأحكام الشرعية في أساسها منوطة بتحقيق المصالح في العاجل والآجل، يقول الشاطبي: « والمعتمد إنما هو أنَّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد »[1]، ولا شك أن المصلحة وما تحققه من خير ونفع وصلاح تعتبر قيمة أخلاقية كبرى، ويؤكد الشاطبي على البعد الأخلاقي في القواعد الأصولية بقوله: « كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية »[2]. فهذا تنصيص واضح من الشاطبي على علاقة الآداب الشرعية، وهي التي تمثل الجانب الأخلاقي لأصول الفقه وقواعده؛ فعدم وجود البعد الأخلاقي في القواعد الأصولية وعدم تحقيقها للفروع الفقهية المحققة للمصالح الشرعية، والآداب الأخلاقية من تحسين السلوك وتقويم الجانب التربوي في حياة المكلف - يجعل تلك المسائل والقواعد عارية في أصول الفقه لا فائدة فيها، وبذلك فضبط القواعد الأصولية بهذه الشرطية يضمن قيام القواعد الأصولية على قيم تربوية وأخلاقية.

ومن ثم لا ينظر إلى النصوص الشرعية على أنها صيغ وأساليب وألفاظ وعلى أساسها يتعامل المكلف معها تعاملًا ظاهريًّا جامدًا، بقدر ما أن النظر إلى النص يكون بما يتضمنه من مقاصد، وما يستخرج من تلك الصيغ والأساليب من مضامين تتجاوز الدلالات اللفظية المباشرة التي يحملها النص، وما يؤكد هذا المعنى قاعدة: « أن العبرة في التصرفات بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني »، وغيرها من القواعد والنصوص التي تؤكد هذا المعنى، ولا يتوقف الأمر عند إدراك أن للنصوص مقاصد شرعية تتجاوز الدلالات اللفظية المباشرة؛ بل هناك بعد أخلاقي آخر للنص يجب استحضاره ومراعاته وهو أن ما يدركه المكلف من تلك النصوص لا يبقى تصورات مجردة حبيسة في الذهن، وإنما تتحرك في ممارسات سلوكية وأخلاقية معينة حسب مقتضى الخطاب الشرعي، وذلك لما تحمله تلك النصوص من قيمة

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٢).

(٢) المرجع السابق (١/ ٤٠).

علمية وأخلاقية على المكلف تنزيلها، وتحويلها من خطاب نصي إلى واقع عملي حي، « وكل ما كان كذلك، أي مضمونًا دلاليًا موجهًا توجيهًا عمليًا، فله أساسًا تعلقٌ بالأخلاق؛ فالمقصود الشرعي هو إذن مقصود أخلاقي »[١].

ومن هنا يمكن استثمار الفطرة الإنسانية والربط بينها وبين المقصد الشرعي أخلاقيًا، والقول بأن المقاصد الشرعية جاءت لاستثمار الفطرة من وجهة النظر الأخلاقية، لأن الفطرة « هي الحالة التي خلق اللّه عليها عقل النوع الإنساني سالمًا من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة وهي صالحة لصدور الفضائل عنها »[٢]. أو هي « عبارة عن الهيئة الخلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان والتي توصله إلى معرفة عبوديته للخالق »[٣].

وما يترتب على هذا الربط حقيقتان: « إحداهما: كون الشارع وضع هذه المقصودات من أجل تحصيل الأخلاق كما يشهد بذلك الكثير من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تأتي في سياقات تبرز الغايات الأخلاقية لتشريع الأحكام. **والثانية**: كون مقصودات التشريع المدني الخاصة بالأحكام تنزلت على المعاني الأخلاقية للممارسة المكية، علمًا بأن هذه الممارسة اختصت ببناء الصورة الأخلاقية للإسلام »[٤]. فكأن المقاصد الشرعية بهذا الوصف إنما جاءت لتحصيل الأخلاق وتحقيقها في حياة المكلف، ويصبح معنى النص النبوي « **إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق** »[٥] ظاهرًا بينًا وجليًا.

كما يفهم من ذلك أن المقاصد الشرعية داعية إلى الحفاظ على سلامة الفطرة من الرعونات والمدنسات، وتقويمها في حالة اعوجاجها بإحياء ما اندرس منها، أو اختلط منها، كما يقول ابن عاشور[٦]؛ بل يجعل هذا الأخير المقصد العام للتشريع

---

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (ص ٩٩).
(٢) محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص ١٨٠).
(٣) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (ص ١٠٠).
(٤) المرجع السابق (ص ١٠٠).
(٥) البيهقي، سنن البيهقي، باب مكارم الأخلاق (٢/ ٤٧٢) حديث رقم (٢١٣٠١)، الحاكم، المستدرك (٢/ ٦٧٠) حديث رقم (٤٢٢١).
(٦) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص ١٨٢).

محصورًا في مسايرة حفظ الفطرة والحفاظ من خرقها؛ حيث يقول: « ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع الذي سيأتي بحثه، نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها. ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعدّ في الشرع محذورًا وممنوعًا، وما أفضى إلى حفظ كيانها يعدّ واجبًا، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي عنه أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها مباح »[1]. ومن هنا يلاحظ أثر البعد الأخلاقي في المقاصد الشرعية، وأهميتها في توجيه الخطاب الشرعي.

البعد الأخلاقي للقواعد الأصولية في مقاصد المكلف في التكليف:

لا شك أن القواعد الأصولية أبعاد أخلاقية تؤثر إيجابًا في تصرفات المكلف؛ ذلك أن هذه القواعد الأصولية تفرز بدورها قواعد تربوية من شأنها تقويم السلوك الإنساني، سواء على مستوى المكلف نفسه، أو على دائرة أوسع تعم سائر المكلفين؛ ذلك أن القواعد الشرعية عمومًا بما فيها القواعد الأصولية أكثر حرصًا على تسديد السلوك الأخلاقي للمكلف، وحمله على أداء دور إيجابي في المجتمع يرجع بالمصالح الشرعية الخاصة والعامة عليه وعلى غيره من المكلفين، وفي ذلك قيمة أخلاقية عظيمة؛ بل إن القواعد الشرعية تحرص على تنزيل تلك المعاني الأخلاقية إلى حقيقة واقعية وعملية. وترفض إبقاءها حبيسة في الفكر والذهن، أو النفس والقلب.

وهنا يظهر معنى آخر وهو أن هذه القواعد الأصولية بما فيها من قواعد مقاصدية، قواعد واقعية عملية، وليست مجرد قواعد نظرية، يكون للجانب التطبيقي في تلك القواعد ضرورة كبرى، وتصبح تلك القواعد حية تتحرك إذا أصبحت واقعًا، وتأتي كثير من النصوص الشرعية لتؤكد هذا المعنى منها قوله ﷺ: « **الإيمان ما وقر في القلب وصدقته الأعمال** »[2]، فهناك جانب نظري قلبي وعقلي مقرر، وهناك جانب عملي تطبيقي أخلاقي ضروري يترجم الجانب النظري ويجعله واقعًا حيًّا، وبذلك يستكمل الحكم الشرعي، وإلا أصبح ناقصًا غير كامل، وقد أفاض الشاطبي عن هذا المعنى. وقد أكد الشاطبي على أهمية العمل بتقرير قاعدة وهي قوله: « كل مسألة لا ينبني عليها عمل؛ فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني

---

(١) المرجع السابق (ص ١٨٣).

(٢) البيهقي، شعب الإيمان، باب القول في زيادة الإيمان ونقصانه (١/ ٨٠)، رقم (٦٦).

بالعمل عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعًا »[١]. وقوله أيضًا: « كل علم لا يفيد عملًا فليس في الشرع ما يدل على استحسانه »[٢]، وهذا يؤكد أهمية العمل الذي يعتبر ثمرة القيمة الأخلاقية للمكلف.

وقد اهتم الشاطبي عند حديثه عن مقاصد المكلف في التكليف ببيان البعد الأخلاقي في مقاصد المكلف، مبينًا أهميتها في التصرفات والسلوكات، سواء كانت عبادات أو عادات؛ حيث إن المكلف مطالب ابتداء بجعل أعماله خالصة لوجه اللَّه تعالى، كما هو مطالب بالتجرد من كل أنواع الأغراض التي قد تلابس الفعل فتكدره أو تفسده، وقد نبه الشاطبي إلى قاعدة مهمة وهي: أن « الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات »[٣]. فالمكلف مأمور شرعًا بإخلاص النية في جميع أعماله لتحصيل الأجر والثواب، « والنية الخالصة فعل وجداني ينزل منزلة الأصل الذي تتفرع عنه كل الأفعال، قلبية كانت أو حسية، أو قل: منزلة المعيار الذي يحدد القيمة الأخلاقية لهذه الأفعال »[٤]، وهذه النية قائمة على أساس أخلاقي محض، وهي التي تمثل حجر الزاوية في مقصد المكلف في تكاليفه الشرعية، وهي التي تحدد القيمة الشرعية لمختلف التصرفات والأفعال؛ حيث إن صح القصد أخلاقيًّا وكان الفعل للَّه تعالى، كان الفعل حسنًا ومقبولًا عند اللَّه، وإن كان القصد فاسدًا كان الفعل مردودًا على صاحبه واستحق بذلك الوزر والعقاب، وبناء على ذلك فإن المكلف مطالب شرعًا بتجريد النية في أعماله وتصرفاته من الأكدار والشوائب والحظوط، واستحضار النية خالصة للَّه تعالى دون شريك، وأن يكثر نياته طلبًا لتكثير الأجر والثواب، وذلك قصد استيفاء الشروط المطلوبة في التكليف، وطلبًا لإيقاعه على الوجه المقصود شرعًا؛ فالنية وما يتعلق بها من إخلاص من أدق المعاني الأخلاقية التي يقوم عليها الحكم الشرعي في عمل المكلف.

وكذلك تظهر أهمية البعد الأخلاقي في مقاصد المكلف، أن الأعمال إذا تعلقت بها المقاصد تعلقت بها الأحكام، وإذا عريت عن المقاصد لم يتعلق بها شيء، مثل

---

(١) الشاطبي، الموافقات (١/ ٤٢).
(٢) المرجع السابق (١/ ٥٦).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٦٠٦).
(٤) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (ص١٠١).

النائم والغافل والمجنون[١]. فخلو الجانب الأخلاقي في العمل، والذي تبدأ مكوناته الأساسية من النوايا، والوازع الديني والأخلاقي في نفس المكلف، يجعل أعماله لا معنى لها شبيهة بأعمال وتصرفات العجموات، وبذلك تظهر القيمة العملية في الأفعال بظهور القيمة الأخلاقية في قصد المكلف.

ضبط البعد الأخلاقي لقصد المكلف بمقصود الشارع في التكليف:

يظهر ضبط البعد الأخلاقي في قصد المكلف من خلال موافقة قصد المكلف لقصد الشارع في التشريع، وهذه قيمة أخلاقية تقوم عليها أفعال المكلف وتصرفاته، وهذا الضبط الأخلاقي لقصد المكلف ليس اختيارًا موكولًا له إن شاء ضبط قصده أخلاقيًا أم إن شاء تركه، ولكنه مطالب شرعًا بذلك على وجه الحتم والإلزام؛ بل هذا قصد الشارع في أعمال المكلفين، يقول الشاطبي: « قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع (...) والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع »[٢]، وهذا الضبط الأخلاقي لمقصد المكلف من شأنه أن يعود عليه بالأجر والثواب في الدنيا والآخرة؛ فهدفه هو تحقيق المصلحة الدنيوية والأخروية للمكلف.

وما يدل على وجوب التزام المكلف بهذا الضبط الأخلاقي في مقاصده، أن مخالفة ذلك ترتب فساد عمله وبطلانه، والحكم على جميع تصرفاته الشرعية بالبطلان، وهنا تظهر قاعدة أصولية أخرى تحكم على طبيعة تصرفات المكلف إذا انحلت من الضبط الأخلاقي التي ألزمت به، وهذه القاعدة التي توجه السلوك الأخلاقي للمكلف، وفي الوقت ذاته تكون باعثة له نحو الطاعة أن « كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل »[٣]. وهذه القاعدة من شأنها أن تدفع المكلف وتوجهه نحو السلوك الأخلاقي السليم في تصرفاته، لعلمه أن التكاليف الشرعية إنما وضعت في أساسها تحقيقًا لمصلحة المكلف الخاصة والعامة دنيا وآخرة، « فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٦٠٦).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٦١٣).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٦١٥).

المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة »[١]. وفضلاً عن تفويت المكلف لتلك المصالح والمفاسد بعدم انضباطه بالقواعد الأصولية وما تتضمنه من الأبعاد الأخلاقية، فإن في تلك المخالفة مشاقة للّه ورسوله، واتباع غير سبيل المؤمنين، وفي ذلك انحراف أخلاقي خطير من شأنها أن تلحق بالمكلف عقوبات شديدة في الدنيا والآخرة، يقول اللّه تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ ﴾ [النساء: ١١٥].

* * *

(١) المرجع السابق (٢/ ٦١٥).

الفَصْلُ الثَّالِثُ

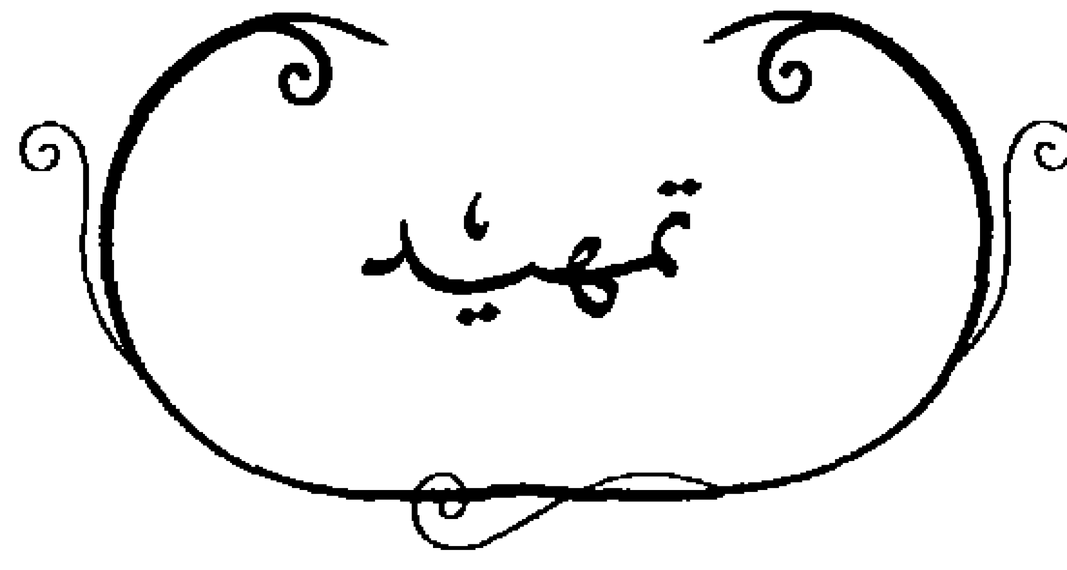
مركزية المصلحة في الفكر الأصولي عند الشاطبي

(وفيه ثلاثة مباحث)

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: مفهوم المصلحة عند الشاطبي وخصائصها.

المَبْحَثُ الثَّانِي: أقسام المصالح والمفاسد عند الشاطبي.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: المصلحة عند الشاطبي وتجلياتها في المنظومة المقاصدية.



إذا كانت المصلحة عند محمد الطاهر ابن عاشور تميزت بطابع الاختصاص في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية حيث تعلقت المصلحة عنده بأحكام المعاملات والآداب العامة[١]، فإن المصلحة عند الشاطبي مثلت نواة أشعّت في كل أبواب الشريعة، وأغلب المفردات الأصولية التي بحثها، وتعتبر المصلحة القلب النابض لنظرية المقاصد عند الشاطبي، فهي مركزها ومحورها ومدارها في كل تنظير أصولي مقاصدي عنده. وقد نالت المصلحة حظًّا من البحث الأصولي قديمًا وحديثًا، ذلك أن أساس الشريعة ومبناها قائم على الحكم والمصالح « فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة »[٢].

فالمصلحة هي الركن الأعظم في نظرية المقاصد الشرعية، والحديث عن المصلحة أو نظرية المصلحة هو حديث في لب نظرية المقاصد، وقد بيَّن الشاطبي هذا الترابط العضوي بين المصلحة والمقاصد بقوله: « أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا »[٣]. وقال: « ومعلوم أن الشريعة وضعت لمصالح الخلق بإطلاق »[٤]، كما أن الترابط بين المصلحة والمفسدة كذلك ترابط يكاد لا ينفك؛ حيث إن الحديث عن المصلحة يؤدي بنا إلى الحديث عن المفسدة، كما أن الحديث عن المفسدة يسوق إلى الحديث عن المصلحة، لوجود امتزاج وتداخل بين المصالح والمفاسد من جهة، ومن جهة أخرى لعدم وجود مصلحة محضة، أو مفسدة محضة، ولا يخفى أن المقاصد الشرعية قائمة على جلب المصالح

---

(١) انظر: الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور (ص٢٨٠).
(٢) ابن القيم، أعلام الموقعين (٣/ ٥).
(٣) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٢).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٤٣).

ودرء المفاسد. وموضوع هذا الفصل يدور حول المصلحة، ومع ذلك فإننا نتعرض إلى بحث بعض المسائل التي تتعلق بالمفسدة حسب ما يقتضيه المقام للعلاقة القوية بين المصالح والمفاسد. كما أن هذا الفصل لا يبحث في نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي عمومًا، وإنما يبحث نظرية المصلحة عند الإمام الشاطبي حصرًا، وقد نتطرق إلى غيره حسب ما تقتضيه ضرورة البحث.

* * *

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

مفهوم المصلحة[١] عند الشاطبي وخصائصها

أولًا: مفهوم المصلحة عند الشاطبي:

لم يخصص الشاطبي تعريفًا محددًا للمصلحة مثل غيره من الأصوليين، وإنما تعرض إلى معناها في مواضع متفرقة عند حديثه عن المصالح والمفاسد، وأقرب العبارات التي يمكن اعتبارها تعريفًا للمصلحة هي قوله: « وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعَّمًا على الإطلاق »[٢]، وهذا التعريف يشمل المصالح المادية والمعنوية التي تقوم بها حياة الإنسان التي لا غنى له

---

(١) المصلحة لغة الخير والصواب، وهي خلاف الشر والفساد. الرافعي، المصباح المنير (ص٥٤٣)، وقال الفيروز آبادي: « الصلاح ضد الفساد، وأصلحه ضد أفسده، واستصلح نقيض استفسد، والمصلحة واحدة المصالح. الفيروز آبادي، القاموس المحيط (١/ ٢٣٥). والمصلحة الخير والمنفعة، (سانو قطب، معجم مصطلحات أصول الفقه، (ص٤١٥). والمصلحة كالمنفعة وزنًا ومعنى، فهي مصدر بمعنى الصلاح؛ فالمنفعة تأتي بمعنى النفع، وكل ما فيه نفع سواء كان بالجلب والتحصيل؛ كاستحصال الفوائد واللذائذ، أو بالدفع والاتقاء،؛ كاستبعاد المضار والآلام فهو جدير بأن يسمى مصلحة. البوطي، محمد سعيد، ضوابط المصلحة الشرعية، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط٤)، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، (ص ٢٣). أما اصطلاحًا فقد عرفت بعدة تعريفات منها: تعريف الغزالي: « هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أودفع مضرة، - وليس المراد - جلب المنفعة ودفع المضرة التي هي من مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة ». الغزالي، المستصفى (ص ١٧٤). ويقول في موضع آخر: « المصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة » الغزالي، أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، (ص ٧٩). لتعريفات أخرى للمصلحة انظر: الطوفي، مختصر الروضة (٣/ ٢٠٤). العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت، مؤسسة الريان، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، (١/ ١٣) وما بعدها. الشوكاني، إرشاد الفحول (ص ٤٠٢).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٣٣٩).

عن واحدة منهما. كما ينبه الشاطبي كذلك على بعد آخر للمصلحة وهو البعد الديني والأخروي وذلك عند قوله: « المصالح المجتلبة شرعًا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية... فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس »[1]. وعدم تخصيص الشاطبي للمصلحة بتعريف معين جعل ابن عاشور يجتهد في ضبط تعريف على لسان الشاطبي حسب استقرائه للمواضع التي تحدث فيها عن المصلحة؛ حيث يقول ابن عاشور: « وعرفها الشاطبي في مواضع من كتابه عنوان التعريف بما يتحصل منه بعد تهذيبه: أنها ما يؤثر صلاحًا أو منفعة للناس عمومية أو خصوصية، وملاءمة قارة في النفوس في قيام الحياة »[2]. وهو تعريف قريب من التعريف السابق الذي استخلصناه من نصوص الشاطبي. ونخلص من خلال حديث الشاطبي عن معاني المصلحة لملاحظة ما يلي:

عدم إيراد الشاطبي تعريفًا اصطلاحيًّا محددًا يضبط به معنى المصلحة في التشريع الإسلامي، وذلك ببيان معانيها وأبعادها ومفهومها، وإنما تحدث عن المصلحة كعادته من غير تقيد بالتواضع الذي جرى عليه العلماء في وضع حدودهم وتعريفاتهم من مراعاة ضوابط نظرية الحد عند المناطقة. وعلى الرغم من ذلك فإن تعريفه للمصلحة قد شمل أهم المعاني التي ذكرها الأصوليون الذين تحدثوا قبله عن المصلحة، فما هو ملاحظ أن تعريف الشاطبي للمصلحة يقوم على أساس:

١ - مراعاة المصالح المادية من حياة الإنسان.

٢ - مراعاة المصالح المعنوية من حياة الإنسان.

٣ - مراعاة الجانب الدنيوي من المصالح، ومراعاة الجانب الأخروي من المصالح. وإذا رجعنا إلى تعريف المصلحة الذي لخَّصه ابن عاشور على لسان الشاطبي، وهو: « ما يؤثر صلاحًا أو منفعة للناس عمومية أو خصوصية، وملاءمة قارة في النفوس في قيام حياة الإنسان » وجدناه أقرب التعريفات إلى تعريف ابن عاشور نفسه، وقد أشار إلى ذلك إلا أنه علق عليه بعدم الانضباط.

---

(١) المرجع السابق (٤/ ٣٥١، ٣٥٢).

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ١٩٢).

ويعرف ابن عاشور المصلحة بقوله: « وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائمًا أو غالبًا للجمهور أو الآحاد »[١]، ويعلق ابن عاشور على تعريفه قائلاً: « فقولي: « دائمًا » يشير إلى المصلحة الخالصة والمطردة، وقولي: « أو غالبًا » يشير إلى المصلحة الراجحة في غالب الأحوال، وقولي: « للجمهور أو للآحاد» إشارة إلى أنها قسمان »[٢].

وخلاصة تعريف ابن عاشور للمصلحة، أنها وصف للأفعال يتأتى بها حصول الصلاح والنفع على سبيل الدوام والغالبية؛ تحقيقًا للمصلحة الخالصة أو المطردة أو الراجحة لمصالح الناس عامة، « وهي ما به صلاح عموم الأمة أو الجمهور »[٣]، ومن هذا الوجه « فلا التفات منه إلى أحوال الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة مثل حفظ المتمولات من الإحراق والإغراق »[٤]، أو لمصالح الناس خاصة « وهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم؛ فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد ... وهذا مثل حفظ المال من السرف بالحجر على السفيه مدة سفهه، فذلك نفع لصاحب المال ليجده عند رشده أو يجده وارثه بعده وليس نفعًا للجمهور »[٥]، **وبناء على تعريف ابن عاشور للمصلحة يمكن تحديد أهم معاني المصلحة عنده وهي:**

- معنى المصلحة ينحصر في العالم الدنيوي، وهي المصلحة الشرعية المتعلقة بالحياة الدنيا؛ فالبعد الأخروي غير وارد عنده، وهي المصلحة المتحققة في الآخرة، وذلك على خلاف الإمام الشاطبي الذي أبرز البعد الأخروي في مفهوم المصلحة.

- المصلحة المقصودة شرعًا هي ما كانت مطردة أو خالصة، والتي عبَّر عنها بالدوام، أو راجحة في معظم الأحيان، والتي عبر عنها بالغالبية.

- أن تكون المصلحة محققة للنفع والصلاح لعموم الأمة وجمهورها؛ مثل حفظ المتمولات من الإحراق والإغراق، أو محقق لآحاد الأمة ابتداء، أما المصلحة العامة هنا فحاصلة تبعًا؛ مثل الحَجْر على السفيه.

(١، ٢) المرجع السابق (ص ١٩٢).

(٣ - ٥) المرجع السابق (ص ١٩٣).

ثانيًا: خصائص المصلحة عند الشاطبي:

من خلال حديث الشاطبي عن المصلحة يمكن تحديد أهم خصائص المصلحة الشرعية عنده، والتي نعرضها فيما يلي:

١ - عدم مراعاة البعد الزمني:

بمعنى أن مجال المصلحة ليس محدودًا بالدنيا فقط، وإنما مجالها يستغرق الدنيا والآخرة معًا، ويمكن اعتبارها مصلحة - من وجهة النظر الشرعية - مطلقة تتعدى حدود الزمان، يقول الشاطبي في بيان هذا المعنى: « إن التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخروية، أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة؛ ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية فإن الأعمال - إذا تأملتها - مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة الشارع »[١]. فلا يمكن تحديد المصلحة بالمجال الدنيوي، وإنما هي تتعدى ذلك لتتصف بالشمول غير المقيد بالحدود الدنيوية؛ لأنها جاءت لما فيه صلاح الناس في العاجل والآجل. ويؤكد الشاطبي هذا المعنى بقوله: « إن وضع الشرائع إنما وضع لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا »[٢]. ويجمع بين المصلحة الدنيوية والمصلحة الدينية التي ترتبط بالأخروية بقوله: « إن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة... »[٣]؛ فالمصلحة لها وجهة مزدوجة، فهناك مصالح دنيوية وهناك مصالح أخروية. وبناء على هذه الخاصية فإن الشاطبي يقسم المصالح إلى دنيوية وأخروية وسيأتي تفصيل ذلك، كما أن هذه الخاصية تجعل المجتهد يدقق النظر عند اجتهاده بالنظر إلى مآلات الأفعال فلا يحصرها في الدنيا فقط بالنظر إلى آثارها فيها، وإنما ينظر كذلك إلى مآلاتها وآثارها في الآخرة، وعلى ضوئها يبني حكمه.

٢ - شمولية المصلحة:

ونعني بذلك أن المصلحة ليس مجالها تحقيق الملذات المادية فقط، وإنما المصلحة تعم الجوانب المادية والجوانب المعنوية في الإنسان التي تحقق له قوام حياته على

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ١٩٥).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢).

(٣) المرجع السابق (١/ ٣٣١).

وجه التكامل حتى يكون منعَّمًا، وهذا المعنى ملاحظ بوضوح في كلام الشاطبي: « وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعّمًا على الإطلاق »[1]. فليس المقصود من المصلحة هو جلب المنافع المادية فقط كما هو معروف عن علماء الغرب، وإنما هي جلب المنافع والمصالح المادية والمعنوية معًا. وهذا يدل على شمولية المصلحة وعدم انزوائها في أبعاد مادية ضيقة، أو منافع شخصية معينة محدودة، وإنما شاملة للمعاني المادية والمعنوية التي بها قوام حياة الإنسان.

٣ - تأخر رتبة المصلحة الدنيوية عن المصلحة الدينية في الاعتبار:

إذا نظرنا إلى المصلحة وجدناها تتجاذب بين طرفي المصلحة الدنيوية والمصلحة الدينية، ذلك أن للخلق مصالح دنيوية، وأن للشارع مصالح دينية، ولكن مصالح الشارع تعود على الخلق بالصلاح والنفع، وجميع المنافع على اختلافها وتفاوتها إنما مقصودها تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معًا، ومن هنا اكتسبت المصلحة الدينية تقدمها في الرتبة والاعتبار وكانت أساسًا للمصلحة الدنيوية، كما أن المصالح الدنيوية على اختلافها وتفاوتها متأخرة عن المصالح الدينية، فلا تتقدمها ولا تتجاوزها بأي وجه؛ لأن إهمال المصالح الدينية هو إبطال للمصالح الدنيوية، كما لا ينبغي بأي حال أن تعود المصالح الدنيوية على المصالح الدينية بالإبطال والإلغاء؛ لأن الفرع لا يعود على الأصل بالنفي والإبطال. ويؤكد الشاطبي هذا المعنى بقوله: « أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها، وهو قسم الضروريات ومن هنالك كان مراعى في كل ملة بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة »[2]. ويقول أيضًا مؤكدًا على دور الشريعة في تحديد المصلحة: « فهو الواضع - الشارع - لها مصلحة وإلا فكان يمكن أن لا تكون كذلك »[3]. وينبني على هذا أن لا مجال لتعارض المصالح الدينية والمصالح الدنيوية، وإن وقع ذلك قدمت المصالح الدينية واعتبرت الأساس الذي ينبغي مراعاته واعتباره، وهذا معنى

(١، ٢) المرجع السابق (٤/ ٣٣٩).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٣١٥).

دقيق ينبغي ملاحظته في النظر والاجتهاد والفتوى. ويترتب على هذه الخاصية ثلاثة أمور وهي:

الأول: ضرورة سير المصالح في ظل الشرع المكون من الأدلة المتعارف عليها بين علماء الشريعة كطريق لمعرفة أحكام اللَّه من نص وإجماع وقياس، وما ألحق بذلك، مع جعل مصلحة الدين فوق جميع المصالح.

الثاني: إن الصلاح والفساد في الأفعال إنما يعتبر كل منهما أثرًا وثمرة لأحكام الشارع من إيجاب وندب، وتحريم وكراهة، وإباحة، وإلا لما صح أن تكون المصالح فرعًا عن الدين.

الثالث: لا يصح للخبرات العادية أو الموازين العقلية والتجريبية أن تستقل وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها[١].

ثالثًا: طريق ثبوت المصلحة:

يذهب الشاطبي إلى إثبات المصلحة عن طريق الاستقراء حيث يقول: « والمعتمد إنما هو أنَّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره »[٢]. ويريد الشاطبي هنا بالاستقراء ما يسميه بالاستقراء المعنوي الذي يفيد القطع، وهذا ما جعله يثبت المصلحة في الشريعة على سبيل القطع واليقين بصورة ينهي فيها نزاع الرازي أو غيره من العلماء؛ إذ لو كان المراد بالاستقراء هنا الاستقراء الناقص المفسر على طريقة المناطقة لبقيت المسألة ظنية قابلة للنزاع والجدال؛ لإفادة الاستقراء الناقص الظن لا القطع عند جمهور العلماء[٣]. وما يؤكد هذا المعنى قوله بعد ذلك: « وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيد للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة »[٤]. كما يذهب الشاطبي إلى تعزيز الاستقراء بوصفه دليلًا عقليًا بأدلة نقلية أخرى تؤكد هذا

---

(١) العالم، يوسف، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية، (ط١)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، (ص ١٤٧).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٢).

(٣) سيأتي تفصيل الاستقراء عند الشاطبي في موضعه في الباب الثاني.

(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٢٣).

الأمر، وهو قوله تعالى: ﴿ رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [هود: ٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وهي نصوص شرعية تؤكد معاني المصلحة الشرعية، فضلًا عن الاستقراء الذي جعله الشاطبي عمدته في الاستدلال. وابن عاشور يسلك المسلك نفسه في إثبات المصلحة بالاستقراء حيث يقول: « بخلاف أجناس المصالح فإن أدلة اعتبارها حاصلة من استقراء الشريعة قطعًا أو ظنًّا قريبًا من القطع، وأن أوصاف الحكمة قائمة بذواتها غير محتاجة إلى تشبيه فرع بأصل »[1]. فطريق ثبوت المصلحة عند الشاطبي وابن عاشور هو الاستقراء، وفضلًا عن الاستقراء فهناك نصوص واضحة صريحة من الكتاب والسنة تؤكد دلالة الشريعة على المصلحة، وتثبتها نصًّا.

***

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ٢١٧، ٢١٨).

المَبْحَثُ الثَّاني

أقسام المصالح والمفاسد عند الشاطبي

القسم الأول: أقسام المصالح والمفاسد من حيث تعلقها بالدنيا والآخرة:

ميّز الشاطبي بوضوح أهم ما يتعلق بالمصلحة من خلال تقسيماته للمصلحة، حيث أفرد لكل قسم بحثًا خاصًّا به؛ قصد تجلية مختلف المعاني المتعلقة بها، ولاسيما ما يتعلق باختلاط المصالح والمفاسد وانقسامها إلى دنيوية وأخروية، ولقد أشار علماء الأصول إلى هذه المسألة، ولكن لم تحظ ببحث دقيق وتحرير أصولي يضبط معناها. إلا ما كان من الإمام العز بن عبد السلام الذي عني ببحث المصالح والمفاسد الدنيوية والأخروية، إلا أن العز بن عبد السلام كان مهتمًّا بتقسيمات المصالح والمفاسد وبيان تفاوتها في الرتب وطرق الكشف عنها، وجعل المصالح مقصودة بالبحث في مدونته، أما الشاطبي ففضلًا عن استيعابه لتقسيمات العز بن عبد السلام على الجملة فإنه لم يقصد بحث المصالح استقلالًا، وإنما تعرض لها في إطار نظرية المقاصد التي كان بصدد صياغتها. وعلى الرغم من ذلك فإنه حاول تحرير مسألة اختلاط المصالح والمفاسد وعلى أيهما وقع الطلب شرعًا من منظور أصولي مبني على مراعاة مقاصد الشارع. فقد قسم الشاطبي المصالح والمفاسد، إلى دنيوية وأخروية، وأدخل تحت كل واحدة منهما أنواعًا[1]، وهذا تقسيم واضح في أن المصالح والمفاسد منها ما هو دنيوي ومنها ما هو أخروي.

أولًا: المصالح والمفاسد الدنيوية:

تعرض الشاطبي لبحث المصالح الدنيوية مقسمًا إياها إلى قسمين: **القسم الأول:** جهة مواقع الوجود أي من حيث وجودها، **والقسم الثاني:** جهة تعلق الخطاب الشرعي

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٣٩ - ٣٤٥).

بها، ويقرر أنه لا توجد مصالح ومفاسد محضة؛ بل يتخلل ذلك شوائب تختلف نسبتها من واحدة إلى أخرى. وهذا بيان لذلك.

- أولًا: المصلحة من حيث مواقع الوجود:

ومراد الشاطبي هنا المصلحة من حيث وجودها، كما يعني بالمصالح الدنيوية هنا « ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعَّمًا على الإطلاق »[١]. وهذه المصالح التي ذكرها ليست مصالح محضة، ولا يمكن أن تكون خالية من مشاق وعدم مشوبة بمتاعب، وإن كانت تختلف حسب طبيعة كل مصلحة مثل الأكل والشرب والركوب والنكاح، « فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكدٍّ وتعبٍ »[٢]. وهذه التكاليف أو المشاق، إما أن تسبق المصلحة أو تقترن بها أو تلحقها. وعلى الرغم من أن المصالح الخالصة هي مقصودة شرعًا ولكنها قلما توجد، وكما قال العز: « اعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود؛ فإن المآكل والمشارب والمناكح والمراكب والمساكن لا تحصل إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق »[٣]، فما من مصلحة إلا وهي مشوبة بمفسدة، وما من مفسدة إلا وهي مشوبة بمصلحة.

كما أن تعريف الشاطبي للمصالح الدنيوية لا ينحصر في تلبية الحاجات المادية والغرائز الجنسية، بقدر ما أن تعريفه يعم الجانب المعنوي في الإنسان والجانب المادي منه، وإن كان تعريف الشاطبي لا يعم هذه النواحي بتقسيماتها الجزئية، ولكن عموم تعريفه يشملها، وعبارة « ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان » كافية في استغراق المنافع الجسمية والنفسية والعقلية والروحية من غير التنصيص عليها؛ لأن حياة الإنسان لا تستقيم ولا تنتظم إلا بتحصيل هذه المنافع كلها. ومن جهة أخرى فإن قوله: « ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق » إشارة أخرى وتخصيص آخر إلى المنافع الجسمية والنفسية والعقلية والروحية؛ حيث إن الأوصاف الشهوانية تعم الجسمية والنفسية والروحية، والأوصاف العقلية تكملة المنافع الأربعة، أو يمكن إدراج المنافع الروحية تحت الأوصاف العقلية، فتكون الأوصاف الشهوانية شاملة

(١، ٢) المرجع السابق (٢/ ٣٣٩).

(٣) ابن عبد السلام، عز الدين، قواعد الأحكام (١/ ٧).

للجسمية والنفسية، والأوصاف العقلية شاملة للعقلية والروحية.

وبعد أن قرر الشاطبي أنه لا توجد هناك مصالح محضة من حيث وجودها في الواقع فإنه يذهب في المفاسد المذهب نفسه؛ حيث يرى أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث وجودها، فما من مفسدة إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات الكثير[١]، والناظر في كثير من الابتلاءات الدنيوية يلحظ هذا المعنى الذي ذكره الشاطبي. ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ﴾ [الأنبياء: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك:٢]، وقوله ﷺ: « **حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات** »[٢]. ويخلص الشاطبي إلى تقرير أهم مسألة يريد التأكيد عليها في المصالح والمفاسد الدنيوية، وهي قوله: « فلهذا لم يخلص في الدنيا لأحد جهة خالية من شركة الجهة الأخرى »[٣]. أي ليست هناك مصلحة دنيوية محضة، كما أنه لا توجد هناك مفسدة دنيوية محضة، وقد أكد القرافي هذا المعنى الذي أشار إليه الشاطبي فقال: « استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، ولو قلت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة، وإن قلت على البعد »[٤]. وما ذكره الشاطبي هنا مقدمة لمسألة اختلاط المصالح والمفاسد الدنيوية، وكيفية فهمها، وطبيعة العلاقة بينهما؛ « فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفًا، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٣٩، ٣٤٠).

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها (٤/ ٢١٧٤)، رقم (٢٨٢٢). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب صفة الجنة عن رسول اللّه، باب ما جاء حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات (٤/ ٦٩٣)، رقم (٢٥٥٩). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب الرقاق، باب حفت الجنة بالمكاره (٢/ ٧٩٦)، رقم (٢٧٣٧). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الرقائق، باب الفقر والزهد والقناعة (٢/ ٤٩٢)، رقم (٧١٦). أحمد، مسند أحمد، تتمة مسند أبي هريرة (٣/ ٧٩)، رقم (٨٧٢١). البيهقي، شعب الإيمان، السبعون من شعب الإيمان وهو باب الصبر على المصائب، باب فصل في أي الناس أشد بلاء (٧/ ١٤٧)، رقم (٩٧٩٥).

(٣) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٤٠).

(٤) القرافي، شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكة المكرمة، نزار مصطفى الباز، (ط١)، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، (ص ٧٨).

عرفًا »[١]، أي أن تحديد المصلحة أو المفسدة الدنيوية فهم على ضوء ما غلب، وبناء على ذلك تحدد المصلحة من المفسدة عرفًا، فإذا كان هناك فعل ما اختلطت فيه المصلحة والمفسدة نسب الفعل إلى الجهة الراجحة منه، فإن ترجحت المصلحة كان الفعل فيه خيرًا وكان مطلوبًا فعله، وإن كان جانب المفسدة هو الراجح كان الفعل فيه ضرًّا وكان مطلوبًا تركه، ففهم المصالح والمفاسد يكون على ضوء ما غلب من المصلحة أو المفسدة؛ لتعذر وجود المصالح والمفاسد الخالصة، وهذا الذي ذكره الشاطبي إنما محله ما جرت به العادات حصرًا، ولهذا قال: « هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية »[٢]، أما خارج العادات وما له تعلق بخطاب الشرع فله نظر آخر، وهذا بيانه.

- **ثانيًا: المصالح والمفاسد من حيث تعلق خطاب الشارع بها:**

إذا وجد الإشكال في اختلاط المصالح والمفاسد الدنيوية، فإن الشاطبي قد حلَّ الإشكال من جهة تعلق المصلحة بخطاب الشارع بها؛ لأن الخطاب في المنظور الشرعي يتوجه إلى تحصيل المصلحة مهملًا القدر اليسير من المفسدة الذي يشوبها، وذلك القدر غير مقصود شرعًا؛ « فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد، فهي المقصودة شرعًا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد... وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعًا، ولأجله وقع النهي »[٣].

ولابن عاشور موقف من مسألة اختلاط المصالح والمفاسد، وهذا ما جعله يعلق على قول العز بن عبد السلام بقوله: « وكأن العز تصور ذلك عزيزًا؛ لأنه نظر إليه من جهة المعاملة بين شخصين »[٤]، أما إذا نظر إلى المصلحة وصورت في فعل الشخص الواحد فإن الأمر يختلف في نظر ابن عاشور، وعند ذلك يمكن تصور المصلحة الخالصة أو المفسدة الخالصة[٥]. وبذلك فمنظور ابن عاشور يختلف عن منظور الشاطبي والعز في مسألة وجود المصالح والمفاسد الخالصة، ويعبر ابن عاشور عن رأيه في المسألة

(١، ٢) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٤٠). (٣) المرجع السابق (٢/ ٣٤٠، ٣٤١).

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ١٩٥).

(٥) انظر: المرجع السابق (ص١٩٥).

معلقًا على مذهب الشاطبي والعز في هذا بقوله: « وإياك أن تتوهم من كلامهما (يقصد الشاطبي، والعز بن عبد السلام) اليأس من وجود النفع الخالص والضر الخالص، فإن التعاون الواقع بين شخصين هو مصلحة لهما وليس فيه أدنى ضر، وأن إحراق مال أحد إضرار له خالص »[١]، ويجعل ابن عاشور المضرة التي يحتمل وجودها في حكم العدم لعدم؛ تأثيرها « على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولًا عنه ممن يلحقه، فذلك مُنَزَّلٌ منزلة العدم، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل الذي يناول متاعًا لراكب دابة سقط منها متاعه، فإن فعله ذلك مصلحة محضة للراكب، وإن ما يعرض للمناول من العمل لا أثر له في جلب ضر إليه »[٢]، وفي موضع آخر يؤكد ابن عاشور ما ذهب إليه الشاطبي وغيره حيث يجعل بين المصلحة والمفسدة عمومًا وخصوصًا وجهيًّا. يقول ابن عاشور: « ومنه تعلم أنه ليست المصلحة هي مطلق الملائم، ولا المفسدة هي مطلق المنافِر والمشقة، فإن بين المصلحة والمفسدة وما ذكرناه عمومًا وخصوصًا وجهيًّا »[٣]، ويمثل ابن عاشور لذلك بشرب الخمر والآية التي وردت فيه.

فالشاطبي مثل غيره من العلماء يسلم بمبدأ اختلاط المصالح والمفاسد؛ لوجود علاقة ضرورية بينهما، ولكن يقع الطلب أو الترك على الفعل من جهة الغالبية، فما اعتبر هو الغالب في حكم الاعتياد (أي المصلحة المفهومة عرفًا، أو المفسدة المفهومة عرفًا) اعتبر هو المقصود شرعًا، إنْ مصلحة فمصلحة، وإنْ مفسدة فمفسدة، وعلى أساس ذلك يجري طلب الفعل على العباد لتحصيلها إن كان مصلحة، أو طلب الترك إن كان مفسدة، وما يتبع المصلحة من مفسدة أو مشقة في الفعل المطلوب شرعًا فليست مقصودة في شرعية الفعل وطلبه، كما أن المفسدة إذا تبعتها مصلحة أو لذة فليست مقصودة شرعًا بالنهي عن ذلك الفعل.

وبناء على ذلك يخلص الشاطبي إلى تقرير أهم مسألة وهي: « أن المصالح المعتبرة شرعًا أو المفاسد المعتبرة شرعًا، هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد لا قليلًا ولا كثيرًا، وإن توهم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك؛ لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من

(١، ٢) المرجع السابق (ص ١٩٥).
(٣) المرجع السابق (ص ٢٠١).

غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة، وهذا المقدار هو الذي قيل: إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام »[١]. وهنا يتضح الفرق بين المصالح والمفاسد العرفية والمصالح والمفاسد الشرعية؛ حيث إن الأولى لا تخلو فيها المصلحة أو المفسدة من شائبة، بمعنى أنه لا توجد مصلحة محضة، أو مفسدة محضة، بخلاف المصالح والمفاسد الشرعية فعلى العكس، فهي إما مصالح محضة، أو مفاسد محضة ولا تتخللهما شائبة قليلًا أو كثيرًا.

والسبب في ذلك أن العقل في المصالح والمفاسد العرفية يحكم بتقدير تلك المصالح المندرجة تحت المفاسد، أو بتقدير المفاسد المندرجة تحت المصالح، ويعتبرها وإن كانت مرجوحة ومغلوبة، بخلاف الشرع؛ فإن المرجوح لا يعتبره مصلحة مندرجة تحت مفسدة، أو مفسدة مندرجة تحت مصلحة، ولا يعتبرها حتى شائبة، وإن حصل ذلك فذلك توهم يحدث في نظر المجتهد ليس إلا؛ وذلك لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة - كما يرى الشاطبي - ملغاة لا يلتفت الشارع إلى اعتبارها.

وينبني على ما ذكره الشاطبي هنا في المصالح والمفاسد الشرعية مسألتان **الأولى**: النظر في تقسيم المصالح عند الأصوليين، **والثانية**: النظر في مقاصد الشارع في تشريع الحكم المتضمن لمصلحة مغلوبة أو مفسدة مغلوبة.

فبالنسبة للمسألة الأولى[٢]: فقد ذهب جمهور الأصوليين إلى تقسيم المصلحة إلى أقسام ثلاثة وهي: المصلحة المعتبرة، والمصلحة الملغاة، والمصلحة المرسلة، يقول الغزالي: « المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام؛ قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها »[٣]، فهناك المصلحة التي اعتبرها الشارع، وهي حجة عند الأصوليين، وهناك المصلحة الملغاة التي أبطلها الشارع، وهي المصلحة المرجوحة المهدرة، وهناك المصلحة المرسلة التي لم يشهد لها الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار. فما ذكره الشاطبي في بيان المصلحة الشرعية ينحصر في المصلحة الشرعية المعتبرة فقط التي هي مصلحة

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٤١).

(٢) سيأتي تفصيل هذه المسألة لاحقًا عند الحديث عن أقسام المصلحة عند الشاطبي من حيث الاعتبار والإلغاء.

(٣) الغزالي، المستصفى (١/ ٢١٦).

محضة لا تشوبها شائبة من قليل أو كثير، وإن تلك المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة ليست في الحقيقة الشرعية كذلك؛ بل هو توهم يحدث في ذهن المجتهد.

والمسألة الثانية: هي النظر في مقاصد الشارع في تشريع الحكم المتضمن لمصلحة مغلوبة أو مفسدة مغلوبة. والحقيقة أن المصلحة المغلوبة في المفاسد مصلحة معتبرة شرعًا، لكن غير مقصودة شرعًا تحصيلها في ذلك الفعل، أي لم يقصد الشارع تحصيلها في ذلك الفعل المنهي عنه. كما أن المفسدة المغلوبة في المصالح المعتبرة مفسدة معتبرة شرعًا، ولكن غير مقصود شرعًا تجنبها في ذلك الفعل، أي لم يقصد الشارع تجنب تلك المفسدة في ذلك الفعل المطلوب تحصيله.

أما إن تساوت المصلحة والمفسدة بمقتضى الأدلة الشرعية، فيرى الشاطبي أنه لا ترجيح هنا ويتوقف المجتهد، وإلا كان ترجيحًا بمقتضى التشهي من غير دليل، وهو باطل في الشرعيات، وهذا غير واقع في الشريعة كما يرى الشاطبي. وقصد الشارع عند ذلك غير متعلق بالطرفين معًا وإلا كان تكليفًا بما لا يطاق؛ لما ينتج عنه من توارد الأمر والنهي على الفعل الواحد، كأن يقال له: افعل ولا تفعل، وهو باطل. ولكن تعلق قصد الشارع بواحدة؛ « إذ لا أمر ولا نهي من غير اقتضاء، فلم يبق إلا أن يتعلق بإحدى الجهتين دون الأخرى، ولم يتعين ذلك للمكلف فلا بد من التوقف »[(١)]. فواضح من مذهب الشاطبي عند استواء المصالح والمفاسد هو التوقف، في حين ذهب العز بن عبد السلام إلى القول بالتخير أو التوقف من غير ترجيح أحدهما على الآخر حيث قال: « إن استوت المصالح والمفاسد فقد يتخير وقد يتوقف »[(٢)]، والذي يظهر لي أن التوقف غير وارد؛ لافتقار الواقعة إلى حكم شرعي، كما أن التخير غير محمود؛ لئلا يكون الحكم الشرعي المستنبط مبنيًّا على التخمين والهوى والتشهي، كما أن القرعة بينهما غير محبذة؛ لئلا يتوهم أن الحكم نتاج قرعة وحظ، ولكن ينبغي طلب المرجحات من أدلة أخرى، والاجتهاد في تعزيز أحد الطرفين بالقرائن والشواهد ومآلات الأفعال وأصول التشريع الإسلامي ومقاصده؛ للتوصل إلى الحكم الشرعي الذي يكون أدعى إلى القبول والصواب، وأقرب إلى القواعد الكلية للشريعة ومقاصدها ومبادئها.

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٤٤). (٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام (١/ ٧٥).

أما إن ترجحت إحدى الجهتين عند المجتهد؛ جهة المصلحة أم جهة المفسدة فإن الراجح منها هو مقصود الشارع، بمعنى أن متعلق الجهة الراجحة هو متعلق مقصود الشارع، وإن كان قبل الترجيح تكون الجهتان عند المجتهد معتبرتان؛ لاحتمال أن تكون هي مقصود الشارع، ولكنه يرجح بما ينقدح عنده من دليل مع عدم القطع بإمكان كون الجهة الأخرى هي مقصود الشارع كذلك، وهو مذهب المصوبة من الأصوليين، وعن هذا نشأت قاعدة مراعاة الخلاف. وينتهي الإمام الشاطبي في هذه المسألة إلى القول: « فالذي يخلص من ذلك أن الجهة المرجوحة غير مقصودة الاعتبار شرعًا عند اجتماعها مع الجهة الراجحة؛ إذ لو كانت مقصودة للشارع لاجتمع الأمر والنهي معًا على الفعل الواحد، فكان تكليفًا بما لا يطاق »[1].

ثانيًا: المصالح والمفاسد الأخروية:

كما ذكرنا سابقًا أن الشاطبي يقسم المصالح والمفاسد إلى دنيوية وأخروية، وقد تحدثنا فيما سبق عن المصالح والمفاسد الدنيوية، أما المصالح والمفاسد الأخروية فإن الشاطبي يقسمها كذلك إلى قسمين، المصالح والمفاسد الأخروية الخالصة، والمصالح والمفاسد الأخروية الممتزجة، ومصالح الآخرة هي رضا اللَّه تعالى ورضوانه، وما يقتضي ذلك من نعيم الجنان، ومفاسد الآخرة هي غضب اللَّه تعالى وسخطه، وما يقتضي ذلك من عذاب النار، وهذا بيان لذلك.

- أولًا: المصالح والمفاسد الأخروية الخالصة:

وهي التي « تكون خالصة لا امتزاج لأحد القبيلين بالآخر »[2]، وذلك مثل نعيم أهل الجنة فهو خالص لهم، لا شائبة فيه فتعد من قبيل المصلحة المحضة، ومثل عذاب أهل النار فهو خالص لهم لا شائبة فيه. ويستدل الشاطبي على المصالح المحضة بجملة أدلة من القرآن والسنة منها: قوله تعالى في حق أهل الجنان: ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٤٥﴾ ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ ﴾ [الحجر: ٤٥ - ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَٱدْخُلُوهَا خَٰلِدِينَ ﴾ [الزمر: ٧٣]. وقد ورد في الحديث قوله تعالى في الجنة: « أنت رحمتي »[3]. إلى غير

(١، ٢) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٤٥).

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: وتقول هل من مزيد (٤/ ١٨٣٦)، رقم (٤٥٦٩). =

ذلك من الأدلة المتضافرة الدالة على المعنى نفسه، كما يستدل على المفاسد المحضة بجملة أدلة أخرى، منها قوله تعالى في حق أهل النيران: ﴿ لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ ﴾ [الزخرف: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ ﴾ [الحج: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴾ [طه: ٧٤]، وفي الحديث قوله تعالى في النار: « **أنت عذابي** »[1]. فقد سمى الجنة رحمة وسمى النار عذابًا، وحيثما وجدت الرحمة فتلك المصلحة المحضة، وحيثما وجد العذاب فتلك المفسدة المحضة.

- **ثانيًا: المصالح والمفاسد الأخروية الممتزجة:**

وهذه المصالح والمفاسد الأخروية الممتزجة خاصة بالموحدين الذين يدخلون النار؛ لاستحقاقهم العذاب غير المخلد، فهؤلاء يدخلون النار ثم يدخلون الجنة حسبما جاء في الأخبار الصحيحة، ويرى الشاطبي أن هذا القسم من المصالح والمفاسد ممتزج من جهة أن النار لا تنال من الموحدين المستحقين العذاب مواضع السجود ومحل الإيمان، وفي تلك مصلحة ظاهرة، كما أنهم يعذبون على قدر أعمالهم التي لم تتمحض للشر خاصة، فلا يعذبون كغيرهم ممن لا خير في عملهم قط، « وهذا كافٍ في حصول المصلحة الناشئة من الإيمان والأعمال الصالحة، ثم الرجاء المعلق بقلب المؤمن راحة ما، حاصلة له مع التعذيب، فهي تنفس عنه من كرب النار، إلى غير ذلك من الأمور الجزئية الآتية في الشريعة من استقرأها ألفاها »[2].

القسم الثاني: أقسام المصالح عند الشاطبي من حيث مراتبها:

قسم الشاطبي المصلحة من حيث مراتبها مثل غيره من الأصوليين إلى ثلاثة أقسام؛

= ورواه أيضًا في كتاب التوحيد، باب ما جاء في قول اللّه: ﴿ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (٦/ ٢٧١١)، رقم (٧٠١١). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب النار يدخلها الجبارون (٤/ ٢١٨٦)، رقم (٢٨٤٦). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب صفة الجنة عن رسول اللّه، باب ما جاء في احتجاج الجنة والنار (٤/ ٦٩٤)، رقم (٢٥٦١). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب وصف الجنة وأهلها (١٦/ ٤٨٢) ، رقم (٧٤٤٧) . أحمد، مسند أحمد، مسند أبي هريرة (٢/ ٥٣٩)، رقم (٧٦٦١). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، من مسند أبي سعيد الخدري (٢/ ٤٨٣)، رقم (١٣١٣). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب العلم، باب صفة أهل النار (١١/ ٤٢٢)، رقم (٢٠٨٩٣). البخاري، الأدب المفرد، باب الكبر (١/ ١٥٨)، رقم (٥٦٥).

(١) المراجع السابقة.

(٢) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٤٦).

وهي المصالح الضرورية والمصالح الحاجية والمصالح التحسينية، إلا أن بحثه فيها تميز بتحرير أصولي متميز مؤسس على تنظير مقاصدي بحت. وقد نبه الشاطبي على قيمة هذه المراتب في الشريعة الإسلامية بقوله: « لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختصة بمحل دون محل ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضًا عامًّا لا يختص بجزئية دون أخرى؛ لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء أكان جزئيًّا إضافيًّا أم حقيقيًّا؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة وقد تمت فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره؛ فهي الكافية في مصالح الخلق عمومًا وخصوصًا »[1].

أولًا: المصالح الضرورية:

والمصالح الضرورية هي أقوى المصالح اعتبارًا ومرتبة، وهي المصالح التي لا غنى للإنسان عنها، والتي لا بد من وجودها لقيام مصالح الدين والدنيا على أساسها. يقول الشاطبي: « فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين »[2]. فانخرام المصالح الضرورية يؤدي إلى اختلال حياة الإنسان دينًا ودنيًا، كما يترتب على فقدانها فساد النظام العام الذي يضبط قواعد السير في الاجتماع البشري. يقول ابن عاشور منبهًا على ضرورتها: « فالمصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاشٍ، ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها؛ لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية، ولكني أعني به أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها، وقد يفضي بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل بتفاني بعضها ببعض، أو بتسلط العدو عليها إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية أو الطامعة في الاستيلاء عليها، كما

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٥ - ٧).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٢٤).

أوشكت حالة العرب في الجاهلية على ذلك »[١].

ومجموع هذه الضروريات التي يجب المحافظة عليها هي: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وهذه الضروريات الخمس مراعاة في كل ملة. يقول الغزالي في بيان مراعاة الشرائع لهذه الضروريات: « ... يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق؛ ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتال والزنا والسرقة وشرب الخمر »[٢]، وحفظ الدين معناه؛ حفظ دين كل واحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين، وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة هو دفع ما من شأنه أن ينتقض أصول الدين القطعية. ومعنى حفظ النفوس؛ حفظ الأرواح من التلف أفرادًا وعمومًا، ومعنى حفظ العقل؛ حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل؛ لأن دخول الخلل على العقل مؤدٍّ إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف، فدخول الخلل على عقل الفرد مفضٍ إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم. ومعنى حفظ المال؛ حفظ أموال الأمة من الإتلاف، ومعنى حفظ الأنساب؛ حفظ النسل من التعطيل؛ لأنه يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع وانتقاصه. وأما حفظ النسب بمعنى حفظ انتساب النسل إلى أصله، فقد عده ابن عاشور من قبيل الحاجي لا الضروري؛ « إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيدًا هو ابن عمرو وإنما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم »[٣]، وأما حفظ العرض فمن قبيل الحاجي لا الضروري[٤].

ثانيًا: المصالح الحاجية:

والمصالح الحاجية هي « ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لفسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ مرتبة الضروري »[٥]، وهذه الرتبة تلي رتبة الضروريات،

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ٢١٠).

(٢) الغزالي، المستصفى (١/ ٢١٧).

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ٢١٣).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص٢١٢ - ٢١٤).

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ٢١٤).

وهذه المصالح - كما يوضحها الشاطبي - « مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة »[١]. ومعظم قسم المباح من المعاملات يرجع إلى الحاجي كما يقول ابن عاشور[٢]. وهذا النوع من المصالح يجري في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، ففي العبادات مثل الرخص المخففة كالفطر في السفر، وفي المعاملات مثل إباحة الصيد والتمتع بالطيبات مأكلًا ومشربًا وملبسًا ومركبًا، والقراض والمساقاة وسائر المعاملات المالية، وفي الجنايات مثل القسامة والدية على العاقلة[٣]. ومن جهة ربطها بالضروريات الخمس فالذي يرجع إلى الدين الرخص المخففة؛ مثل النطق بكلمة الكفر خوفًا من القتل، والفطر في السفر للحوق المشقة، وما يرجع إلى النفس إباحة الصيد والتمتع بالطيبات، وما يرجع إلى حفظ المال تشريع مختلف المعاملات المالية والتجارية، وما يرجع إلى حفظ النسب تشريع المهور والطلاق ونحو ذلك. ومن هنا تظهر عناية الشريعة بالحاجي، وتقرب في ذلك من عنايتها بالضروري.

ثالثًا: المصالح التحسينية:

وهذا النوع من المصالح واقع دون المصالح الحاجية في الاعتبار وهي « ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات »[٤]، وعبر عنه الإيجي بقوله: « وهو ما لا حاجة إليه، لكن فيه تحسين وتزيين وسلوك أحسن منهج »[٥]. ويعرف الشاطبي هذا النوع من المصالح بأن « معناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات »[٦]، ويقول ابن عاشور في بيانها: « وهي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها؛ حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة ومنظر المجتمع في مرأى بقية الأمم؛ حتى تكون

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٢٢٦).
(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص ٢١٤).
(٣) انظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٢٢٧).
(٤) الغزالي، المستصفى (١/ ٢١٧).
(٥) الإيجي، شرح العضد على المختصر (ص ٣٢٢).
(٦) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٧).

الأمة الإسلامية مرغوبًا في الاندماج فيها أو في التقرب منها »[١]. وهذا النوع من المصالح يجمعها مكارم الأخلاق، وهي تجري في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات، ففي العبادات: مثل إزالة النجاسة وستر العورة والتقرب إلى اللَّه بنوافل الخيرات من الصدقات، وفي العادات: مثل آداب الأكل والشرب ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات، وفي الجنايات: مثل قتل الحر بالعبد، وأما من جهة ردها إلى الضروريات الخمس: فما يتعلق بالدين: أحكام النجاسات والطهارات، وفيما يتعلق بحفظ النفس: آداب الأكل والشرب والابتعاد عن الإسراف والتقتير، وفيما يتعلق بحفظ المال: المنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ، وفيما يتعلق بحفظ النسب: آداب المعاشرة بين الزوجين « فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ إذ ليس فقدانها بمخلٍّ بأمر ضروري ولا حاجي وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين »[٢]، وكما يقول ابن عاشور: « والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية البشرية »[٣].

***

المصالح التكميلية:

لا شك أن لكل قسم من المصالح التي سبق ذكرها مكملات ومتممات تنضاف إليها، وإن كان فقدانها لا يخل بحكمتها الأصلية.

فبالنسبة للمكملات الضرورية مثل: التماثل في القصاص؛ فإنه لا تدعو إليه ضرورة ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه تكميلي مكمل لحكمة القصاص، ومثل نفقة المثل وأجرة المثل وقراض المثل، فإن ذلك من مكمل الضروري من حفظ المال، ومثل المنع من النظر إلى الأجنبية مكمل للضروري من حفظ النسل بالمنع من الزنا، ومثل تحريم شرب القليل مكمل لحكمة شرب الكثير المكمل للضروري من حفظ العقل، ومثل منع الربا تكميل للضروري من حفظ المال، ومثل إظهار شعائر الدين مثل صلاة الجماعة مكمل للضروري من حفظ الدين.

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ٢١٥).

(٢) الشاطبي، الموافقات (١/ ٣٢٧).

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ٢١٥).

وأما بالنسبة لمكملات المصالح الحاجية: فمثل مهر المثل في الصغيرة، وإن كانت لا تدعو إليه حاجة، مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة، والإشهاد والرهن مكملات للبيع بوصفه من المصالح الحاجية، ومثل الجمع بين الصلاتين في السفر الذي تقصر فيه الصلاة مكمل للرخص المخففة في السفر بوصفها من المصالح الحاجية.

وأما مكملات المصالح التحسينية: فمثل آداب الأحداث ومندوبات الطهارات وترك إبطال الأعمال المدخول فيها، وإن كانت غير واجبة والإنفاق من طيبات المكاسب والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتق[(١)].

فيلاحظ أن بين المصالح تراتب وتكامل بعضها يكمل بعضًا؛ فكل من المصالح الثلاث مكملات تتممها بحيث لو لم تشرع لم تخل بأصل التشريع، كما أن المصالح التحسينية مكملة للمصالح الحاجية، والمصالح الحاجية مكملة للمصالح الضرورية والضروريات أصل جميع المصالح.

العلاقة بين المصالح التكميلية وأصول المصالح:

تأتي المكملات بوصفها متممات لأصول المصالح الثلاث على ما سبق ذكره، ولكن يشترط في المكملات أن لا تعود على أصلها بالإبطال والإلغاء وإلا فقدت اعتبارها، يقول الشاطبي: « كل تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرط وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها فلا يصح اشتراطها عند ذلك »[(٢)]. فيبقى معنى المكملات مبني على اعتبار أصول المصالح وتثبيتها، لا على إهدارها والإخلال بها، **ويستدل الشاطبي على هذا الضبط للعلاقة بين المكملات وأصول المصالح بدليلين هما:**

الأول: « أن في إبطال الأصل إبطال التكملة؛ لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف، فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي إلى ارتفاع الموصوف، لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضًا، فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدٍّ إلى عدم اعتبارها، وهذا محال لا يتصور، وإذا لم يتصور لم تعتبر التكملة واعتبر الأصل من غير مزيد »[(٣)].

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٧، ٣٢٨).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٢٦).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٢٩).

الثاني: لو قدر حصول المصلحة التكميلية مع فوات المصلحة الأصلية، لكان حصول المصلحة الأصلية أولى بالاعتبار لما بينهما من التفاوت، فوجب ترجيح الأصل على الفرع، بمعنى ترجيح المصلحة الأصلية على المصلحة التكميلية(١).

مثال ذلك: أن أصل البيع ضروري، ومنع الغرر والجهالة مكمل، فلو اشترط نفي الغرر جملة لتعذر ذلك، وعاد على الأصل بالإبطال، وانحسم باب البيع، وذلك لتعذر منع الغرر والجهالة في البيوع والمعاملات. فوجب اعتبار البيع؛ لأنه مصلحة أصلية، وإهدار الغرر والجهالة العادية الواقعة فيه؛ لأنه مصلحة تكميلية.

العلاقة بين أصول المصالح المطلوبة شرعًا:

لا خلاف في أن الشريعة تسعى إلى تحقيق المصالح على اختلاف مراتبها، سواء كانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية، ولا يمكن وقوع الطلب الشرعي على واحدة بعينها دون طلب الأخرى؛ ذلك أن العلاقة بينهما علاقة قوية تكاد تكون ضرورية، فاختلال الأعلى يؤثر سلبًا على اختلال الأدنى، بخلاف العكس؛ إذ اختلال الأدنى لا يؤثر سلبًا باختلال الأعلى على الجملة. بمعنى أن اختلال المصالح الضرورية يؤدي إلى اختلال المصالح الحاجية والتحسينية، ولهذا وقع الطلب عليها وكانت أصلًا لما سواها، أما اختلال المصالح الحاجية والتحسينية فلا يلزم عنه اختلال المصالح الضرورية بإطلاق « نعم قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، فلذلك إذا حوفظ على الضروري فينبغي المحافظة على التحسيني إذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري فإن الضروري هو المطلوب »(٢).

والحقيقة أن المصالح الثلاث مطلوبة شرعًا، ولا يتأتى أن يستقيم حال مصلحة دون خدمة المصلحة التي دونها، إلا أن المصلحة الضرورية أشد طلبًا بوصفها مقصدًا أصليًا؛ لأن مصالح الدين والدنيا قائمة على المحافظة على المصالح الضرورية الخمس، فلو قدر انخرامها لم يبق للدنيا وجود ولم يبق للآخرة معنى « فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٢٩).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٣١).

التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش »[١]؛ فهي بهذا الوصف أصل لغيرها من المصالح الحاجية والتحسينية، وهذه الأخيرة إنما وظيفتها أنها ترد على الضروريات فتكلمها وتساندها « فإذا فهم هذا لم يرتب العامل في أن هذه الأمور الحاجية فروع دائرة حول الأمور الضرورية »[٢].

وهكذا بالنسبة للتحسينية؛ لأنها تكمل ما هو حاجي أو ضروري، ويخلص الشاطبي إلى القول في تحديد العلاقة بين المصالح المطلوبة شرعًا « إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه، لزم من اختلاله اختلال الباقين؛ لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع من باب أولى »[٣]. وهذه مسلمة عقلية لا تحتاج إلى التدليل عليها؛ إذ زوال الأصل مؤذن بزوال الفرع، فلو فرض ارتفاع أصل البيع من الشريعة لم يبق هناك معنى للحديث عن الجهالة والغرر، وإذا ارتفع أصل القصاص لم يكن لاعتبار المماثلة فيه معنى؛ لأن المصالح الحاجية والتحسينية مكملة للضرورية فصارت بهذا « الوضع كالصفة مع الموصوف، ومن المحال بقاء الصفة مع انتفاء الموصوف؛ إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلا، فكذلك ما كان في الاعتبار مثله، فإذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمل مع انتفاء المكمل وهو المطلوب »[٤].

وإذا كان اختلال الضروري يؤدي بالضرورة إلى اختلال الحاجي والتحسيني، فإن اختلال هذه الأخيرة لا يؤثر في اختلال الضروري؛ لأن الضروري - كما سبق ذكره في كلام الشاطبي - كالموصوف مع أوصافه، والموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه، أي أن الضروري لا يختل باختلال الحاجي والتحسيني، مثال ذلك أن الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما لا يعد من الأركان فإن ذلك لا يبطل أصل الصلاة.

أهمية المحافظة على المصالح الحاجية والتكميلية:

مع هذا الاعتبار للمصالح الضرورية التي تمثل الأصل، فإن التجرؤ على الإخلال بالفروع مؤذن باختلال الأصول لما بينهما من ترابط قوي، ولهذا قال الشاطبي:

(١، ٢) المرجع السابق (٢/ ٣٣٢).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٣٢، ٣٣٣).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٣٤).

« فالضروريات آكدها ثم تليها الحاجيات والتحسينيات، وكان مرتبطًا بعضها ببعض كان في إبطال الأخفِّ جرأة على ما هو آكد منه، ومدخل للإخلال به، فصار الأخف كأنه حمى للآكد والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه؛ فالمخل بما هو مكمل كالمخل بالمكمل من هذا الوجه »[١]؛ فالتهاون في الحفاظ على الحاجي والتحسيني يخل بالضروري بوجه ما « فإذًا قد يكون في إبطال الكمالات بإطلاق إبطال الضروريات بوجه ما »[٢]، فلو اقتصر المصلي على ما هو فرض في الصلاة لكانت صلاته أقرب إلى اللعب واللهو، ولو فات في البيع ما هو من المكملات كانتفاء الغرر والجهالة أوشك انعدام العقد ولم يحصل لأحد المتعاقدين مقصود.

ولتقريب الصورة أكثر في الذهن يجعل الشاطبي المصالح الضرورية بمنزلة الواجب، ويجعل غيرها من المصالح بمنزلة المندوب، وبهذا التمثيل والتصوير يذهب إلى أن المندوب إليه بالجزء ينتهض أن يصير واجبًا بالكل؛ حيث إن الإخلال بالمندوب مطلقًا يشبه الإخلال بالركن من أركان الواجب؛ لأنه صار ذلك المندوب بمجموعه واجبًا في ذلك الواجب، وإخلال المكلف بأحد أركان الواجب بغير عذر يبطل أصل الواجب، فكذلك إذا أخل هو بمنزلته أو شبيه به « فمن هذا الوجه أيضًا يصح أن يقال: إن إبطال المكملات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه ما »[٣]. « وأن كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري ومؤنس به ومحسن لصورته الخاصة، إما مقدمة له أو مقارنًا أو تابعًا، وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأدَّى به الضروري على أحسن حالاته »[٤].

وبهذا يتضح جليًّا أن كلًّا من الحاجي والتحسيني خادم للضروري ومقوٍّ لجانبه « فلو خلت عن ذلك أو عن أكثره لكان خللًا فيها، وعلى هذا الترتيب يجري سائر الضروريات مع مكملاتها لمن اعتبرها »[٥]. وإذا تقرر أن الضروري قد يختل باختلال الحاجي والتحسيني، كانت المحافظة عليها مطلوبة لأجل الضروري « وبهذا يظهر المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة، المحافظة على الأول منها وهو

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٣٦).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٣١).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٣٧).
(٤، ٥) المرجع السابق (٢/ ٣٣٨).

قسم الضروريات، ومن هنالك كان مراعى في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع؛ فهي أصول الدين وقواعد الشريعة و كليات الملة »(١). فاتضحت أهمية المحافظة على المصالح الحاجية والتكميلية وأنها بمجموعها مقصودة شرعًا.

القسم الثالث: أقسام المصلحة عند الشاطبي من حيث اعتبارها وإلغاؤها:

يقسم الشاطبي المصلحة من حيث نسبتها إلى الاعتبار والإلغاء إلى أقسام ثلاثة وهي: المصلحة المعتبرة، والمصلحة الملغاة، والمصلحة المرسلة، حيث يقول: « المعنى المناسب الذي يربط به الحكم لا يخلو من ثلاثة أقسام »(٢)،وهذه الأقسام هي:

الأول: أن يشهد الشرع بقبوله، وهذه هي المصلحة المعتبرة عند الأصوليين « فلا إشكال في صحته ولا خلاف في إعماله وإلَّا كان مناقضة للشريعة »(٣). وهذا النوع من المصلحة يكون معتبرًا بنص أو إجماع، أو بترتيب الحكم على وفقه في صورة بنص أو إجماع(٤).

الثاني: وهي المصلحة الملغاة وهي: « ما قصد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله.. فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده، كان مردودًا باتفاق المسلمين »(٥). قال الرازي: « واعلم أن هذا باطل »(٦). وقال الآمدي: « وهذا مما اتفق على إبطاله وامتناع التمسك به »(٧).

الثالث: ما سكتت عنه الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه(٨). ويعبر عنه بالمناسب المرسل، وانقسام المصلحة إلى ثلاثة أقسام سببه أن كل حكم يقوم

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٣٩). (٢، ٣) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٥٢).
(٤) انظر: الآمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت، المكتب الإسلامي، (ط٢)، (١٤٠٢هـ)، (٣/ ٢٤٦).
(٥) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٥٢).
(٦) الرازي، المحصول في علم الأصول (٦/ ١٦٣).
(٧) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٤٦).
(٨) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٥٤).

على أساس المصلحة يمكن أن ينظر إليه من ثلاثة جوانب: **أحدها**: جانب المصلحة المترتبة عليه، **وثانيها**: الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة، **وثالثها**: بناء الحكم على الوصف المناسب أو المصلحة بالمعنى المصدري[١]، وهذا بيان وتفصيل أنواع المصالح التي أشار إليها الشاطبي.

أولًا: المصلحة المعتبرة:

وهي المصلحة المراعاة من قبل الشارع مع قيام الدليل على اعتبارها وطلبها، وهو الذي عبر عنه الشاطبي بقوله: « أن يشهد الشرع بقبوله »[٢]، ومعنى شهادة الشرع هو وجود الأصل الذي يشهد بنوع هذه المصلحة أو جنسها. ومعنى القبول أن الشرع قبل هذه المصلحة ولم يردها، وقبولها يعني اعتبارها، واعتبار جنسها في الشرعيات.

وهذا النوع من المصلحة « لا إشكال في صحته ولا خلاف في إعماله »[٣]؛ فالمصلحة بهذا الوصف موضع إجماع بين العلماء وعليها يقع الطلب والتحصيل « وإلا كان مناقضة للشريعة كشريعة القصاص حفظًا للنفوس والأطراف وغيرها »[٤]. وهذا النوع من المصلحة يرجع إلى القياس أو هو القياس نفسه؛ وذلك لأنه يشترط في القياس وجود الأصل الذي يعتبر الشارع فيه عين المصلحة أو جنسها[٥]. يقول ابن جزي: « قسم شهد الشرع باعتباره وهو قياس المناسبة المبني على النظر المصلحي من تحصيل المنافع ودفع المفاسد، فهذه حجة عند جميع القائلين بالقياس»[٦]. وصورة هذه المصلحة أنه « إذا نص الشارع على حكم في واقعة، ودل على المصلحة التي قصدها بهذا الحكم، وأرشد بمسلك من المسالك إلى العلة الظاهرة التي ربط بها حكمه - لما في هذا الربط من تحقيق المصلحة - فإن كل واقعة غير واقعة النص تتحقق فيها هذه العلة يحكم فيها بحكم الشارع في واقعة النص وهذا حكم بالقياس »[٧]، ولهذا قال الغزالي:

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة (ص ٣٢٩).
(٢) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٥٢).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٥٢).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٥٢).
(٥) حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة (ص ١٤).
(٦) ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول (ص ١٣٥).
(٧) البغا، مصطفى، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، دمشق، دار القلم، دمشق، دار العلوم الإنسانية، (ط٣)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، (٢/ ٣٢).

« ويرجع حاصلها إلى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص أو الإجماع »[١]. قال الرازي: « ما شهد الشرع باعتباره وهو القياس »[٢]. فهذه المصلحة « تدخل عند هذا الفريق في باب القياس أو هي القياس نفسه؛ وذلك لأن الشرط عندهم في القياس أن يوجد الأصل الذي يعتبر الشارع فيه عين المصلحة أو جنسها »[٣].

ثانيًا: المصلحة الملغاة:

وهي المصلحة التي لم يشهد الشرع باعتبارها ولا الاعتداد بها، وإنما شهد لها بالرد والبطلان، ومعنى شهادة الشرع للمصلحة بالبطلان هو وجود نص يدل على حكم الواقعة يناقض الحكم الذي تمليه المصلحة[٤]، وهذه المصلحة موهومة مهملة لا سبيل إلى قبولها، ولا اعتبارها ولا إلى اعتبار جنسها في الشرعيات، ولم يدل دليل شرعي على طلبها، والعمل بمقتضاها، وهي تبدو في ظاهرها مصلحة، ولكنها مصلحة جزئية، حكم الشرع بمرجوحيتها يقول الشاطبي: « ما شهد الشرع برده - ويقصد المصلحة الملغاة - لا سبيل إلى قبوله »[٥]، وعلى ضوء هذا المعنى لمفهوم المصلحة الملغاة « إذا نص الشارع على حكم في واقعة لمصلحة استأثر بعلمها، وبدا لبعض الناس حكم فيها، مغاير لحكم الشارع لمصلحة توهموها، ولأمر ظاهر - تخيلوا أن ربط الحكم به يحقق نفعًا أو يدفع ضررًا - فإن هذا الحكم مرفوض؛ لأن المصلحة التي توهموها مصلحة ملغاة في نظر الشارع، ولا يصح التشريع بناء عليها؛ لأنه معارضة لمقاصد الشارع »[٦]، ويعلل الشاطبي سبب رد هذا النوع من المصلحة بقوله: « إذ المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها، وإنما ذلك مذهب أهل التحسين العقلي، بل إذا ظهر المعنى وفهمنا من الشرع اعتباره في اقتضاء الأحكام فحينئذ نقبله، فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال،

(١) الغزالي، المستصفى (١/ ٢١٦)، وانظر: ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر (ص ٤١٢).
(٢) الرازي، المحصول في علم الأصول (٦/ ١٦٢).
(٣) حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة (ص ١٤).
(٤) انظر: المرجع السابق (ص ١٤).
(٥) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٥٢).
(٦) البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (٢/ ٣٣).

فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده كان مردودًا باتفاق المسلمين »[١]؛ بمعنى أن العقل لا يستقل بإدراك المصالح، ولا يتأتى له تعيينها بعيدًا عن شواهد الشرع؛ لأن المصلحة التي يتوصل إليها العقل استقلالًا قد تكون في نظر الشرع مصلحة موهومة مهملة، أو جزئية مرجوحة لا طلب عليها، وتعليل الشاطبي هذا يرجع إلى مسألة إدراك العقل للمصالح، وقضية التحسين والتقبيح العقليين.

من أمثلة ذلك: التسوية بين الذكور والإناث في الميراث، بدعوى تساويهما في درجة القرابة من المورث، فهذه مصلحة موهومة ومهملة في نظر الشارع، حكم عليها بالبطلان والإلغاء بدليل قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ [النساء: ١١].

ومنها ما حكاه ابن بشكوال أنه اتفق لعبد الرحمن بن الحكم أنه عمد إلى إحدى كرائمه ووطئها في رمضان، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته. فقال يحيى ابن يحيى: يكفر ذلك صيام شهرين متتابعين. فلما برز ذلك من يحيى سكت سائر الفقهاء حتى خرجوا من عنده، فقالوا ليحيى: ما لك لم تفته بمذهبنا عن مالك من أنه مخير بين العتق والطعام والصيام؟ فقال لهم: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود. وقد علق الشاطبي على فتوى يحيى بن يحيى بقوله: « فإن صح هذا عن يحيى بن يحيى - رحمه اللَّه - وكان كلامه على ظاهره كان مخالفًا للإجماع »[٢]. وقد اعتبر الشاطبي أن هذه الفتيا باطلة؛ « لأن العلماء بين قائلين: قائل بالتخيير وقائل بالترتيب، فيقدم العتق على الصيام، فتقديم الصيام بالنسبة إلى الغني لا قائل به »[٣].

فالشاطبي ينظر إلى الصيام على أنه مصلحة جزئية أو مصلحة مرجوحة، وهي ليست مقصودة للشرع ابتداء، وذلك مقارنة بالعتق والإطعام اللذين يراهما مصلحتين كليتين. فقصد الشارع هو حصول المصلحة العامة والمنفعة التي تشمل غير المكلف ويتعداه إلى غيره من المحتاجين والمعوزين، ولا ترجع فقط إلى المكلف؛ لأن قصد الشارع هنا ليس هو حمل المكلف على نفع نفسه، وإنما قصده نفع غيره بإطعام

---

(١) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٥٢).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٥٣).

(٣) المرجع السابق.

المساكين، وإعتاق الرقيق فيها مصلحة عامة أعظم وأكبر من صيام المكلف الذي لا تتعدى منفعته، وتكون خاصة به. ومنها منع غراسة العنب خوفًا من اتخاذه خمرًا، فهذا لا يقول به أحد، وهي مصلحة لم يعتبرها الشارع.

ثالثًا: المصلحة المرسلة[١]:

وتسمى بالاستدلال المرسل والاستدلال والاستصلاح، وهي المصلحة التي لم يقم دليل تفصيلي من الشرع على اعتبارها ولا على إلغائها، وسميت بالاستصلاح لما فيه من مطلق المصلحة للناس، « وهي بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصلحة المرسلة »[٢]، كما سميت بالمرسل لإرساله، أي إطلاقه عما يدل على اعتباره أو إلغائه[٣]. « والاستدلال المرسل منهج من مناهج الاستدلال بالنصوص الشرعية، وليس شيئًا خارجًا عنها، أو مصادمًا لها أو زائدًا عليها، والمعنى فيه هو استنباط للحكم من معقول عدة نصوص وجملة أدلة لا يدل أي منها بعينه على الأصل، وهذا معنى الإرسال عن الأصل المعين أي الدليل الخاص »[٤].

ويعتبر حديث الشاطبي عن المصلحة هنا امتدادًا وتفسيرًا لمذهب مالك في المسألة، حيث ذهب الشاطبي إلى الاعتداد بها والتدليل على حجيتها والرد على من قال بعدم اعتبارها، فيقول: « بخلاف قسم العادات الذي هو جارٍ على المعنى المناسب

---

(١) لمعانٍ أخرى عن المصلحة المرسلة انظر: الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص٣٧٣). ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤/ ٥٢٧). القرافي، نفائس الأصول (٩/ ٤٠٨٩). ابن النجار، محمد ابن أحمد بن عبد العزيز علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، (٤/ ٤٣٢). المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر (ص ١٤٨). ابن برهان البغدادي، أبو الفتح أحمد ابن علي، الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، الرياض: مكتبة المعارف، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، (٢/ ٢٨٦). وانظر:

Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence. p.339.

Nyazee, Islamic Jurisprudence. p.231.

(٢) الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دمشق، دار القلم، (ط١)، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، (١/ ١٠٠).

(٣) المشاط، حسن محمد، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، تحقيق عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (ط١)، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، (ص ٢٤٩).

(٤) حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة (ص ٣٢).

الظاهر للعقول فإنه - أي الإمام مالكًا - استرسل فيه استرسال المدّل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلًا من أصوله حتى لقد استشنع العلماء كثيرًا من وجوه استرساله، زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع، وهيهات ما أبعده من ذلك - رحمه اللّه - بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع، بحيث يخيل لبعض أنه مقلد لمن قبله »[١]. والحقيقة أن القول بالمصلحة المرسلة ليس محصورًا في المذهب المالكي فقط؛ بل إن كافة المذاهب الفقهية تقول بها على اختلاف مسالكها في توظيفها، ويؤكد القرافي هذا المعنى بقوله: « وأما المصلحة فغيرنا يصرح بإنكارها، ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفوارق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة »[٢].

يقول الغزالي في بيان تسميتها مرسلة من وجهة التدليل الشرعي: « كون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد؛ بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة، وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة »[٣]. أما « ما سكتت عنه الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه »[٤]، يسمى مصلحة مرسلة، كما تطلق المصلحة المرسلة على المناسب الملائم لتصرفات الشارع « ومعنى كونها مرسلة أن الشريعة أرسلتها فلم تنط بها حكمًا معينًا، ولا يلفى في الشريعة لها نظير معين له حكم شرعي فتقاس عليه؛ فهي إذن كالفرس المرسل غير المقيد »[٥]، ويعرف الإمام الشاطبي المصلحة المرسلة بقوله: « هي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده، ولكن لم يشهد لها دليل معين من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، ويحصل من ربط الحكم بها جلب مصلحة ودفع المفسدة عن الناس »[٦]، وقوله لم يشهد لها الشرع بالاعتبار أو الإلغاء ليس معناه خلو المصلحة المرسلة من

---

(١) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٦٦).
(٢) القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (ط١)، (١٩٩٤م)، (١/ ١٥٢).
(٣) الغزالي، المستصفى (١/ ٢٢٢).
(٤) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٥٤).
(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ٢١٦).
(٦) الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٤٣).

الاستناد إلى أي دليل شرعي، ولكن المقصود عدم استنادها إلى دليل شرعي بعينه على وجه الخصوص، ليكون شاهدًا لها بالاعتبار، فدليل المصلحة « لا يتناول أعيان هذه المصالح بخصوصها، وإنما يتناول الجنس البعيد لها؛ كجنس حفظ الأرواح والعقول والأنساب »[١]؛ فالمصلحة المرسلة عند الشاطبي هي التي لم يشهد لها نص بعينه، ولكن شهد له جملة نصوص بملاءمتها لجنس تصرفات الشارع ومقاصده. « فإذا كانت المصلحة قد جاء بها نص خاص بعينها، ككتابة القرآن صيانة له من الضياع، وكتعليم القراءة والكتابة، أو كانت مما جاء نص عام في نوعها يشهد له بالاعتبار، كوجوب تعلم العلم ونشره بوجه عام، وكالأمر بكل أنواع المعروف والنهي عن جميع فنون المنكر، فعندئد تكون من المصالح المنصوص عليها عينًا، أو نوعًا، لا من المصالح المرسلة، ويعتبر حكمها ثابتًا بذلك النص لا بقاعدة الاستصلاح »[٢]. وهو بذلك يعتبرها دليلًا يعول عليه في النظر والاجتهاد ويصحح القول به « فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع الأدلة مقطوعًا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتبره مالك والشافعي »[٣].

والقول بالمصالح المرسلة موضع خلاف بين العلماء، يقول الغزالي: «... وهو الذي يعبر عنه بالاستدلال المرسل وهو التعلق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين، فهذا مما اختلف فيه رأي العلماء »[٤]، وقد اعتبر الغزالي المصلحة موضع اضطراب في كلام العلماء، وأرجع معظم الغموض فيها إلى « الاكتفاء بالتراجم والمعاقد دون التهذيب بالأمثلة »[٥] وقد يصح هذا الكلام قبل القرن الخامس الهجري، أما بعده فإن الأمر يختلف؛ إذ لا لبس في مفهوم المصلحة المرسلة ولا اضطراب فيها؛ بل ازدادت وضوحًا وبيانًا بمختلف التنظيرات الأصولية والتطبيقات الشرعية التي تصدر لها علماء الأصول في مدوناتهم.

وقد أورد الشاطبي الخلاف في المسألة بقوله: « القول بالمصالح ليس متفقًا

---

(١) البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (٢/ ٣٦).

(٢) الزرقا، المدخل الفقهي العام (١/ ١٠٠).

(٣) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٩).

(٤) الغزالي، شفاء الغليل (ص١٠٠).

(٥) المرجع السابق (ص ١٠١).

عليه؛ بل قد اختلف فيه أهل الأصول إلى أربعة أقوال: فذهب القاضي وطائفة من الأصوليين إلى رده، وأن المعنى لا يعتبر ما لم يستند إلى أصل، وذهب مالك إلى اعتبار ذلك وبنى الأحكام عليه على الإطلاق، وذهب الشافعي ومعظم الحنفية إلى التمسك بالمعنى الذي لم يستند إلى أصل صحيح، لكن بشرط قربه من معاني الأصول الثابتة »[١]، وحكى أبو زرعة في الغيث الهامع ثلاثة مذاهب: رده مطلقًا، وقبوله مطلقًا وبه قال مالك، رده في العبادات وقبوله في المعاملات، قاله الأبياري[٢].

يقول الآمدي في بيان حجيتها: « اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به، وهو الحق، إلا ما نقل عن مالك أنه يقول به مع إنكار أصحابه لذلك عنه، ولعل النقل إن صحّ عنه فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة؛ بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعًا لا فيما كان من المصالح غير ضروري ولا كلي ولا وقوعه قطعي »[٣]؛ في حين أن الشاطبي يقول بحجية المصلحة المرسلة متابعًا في ذلك مذهب مالك؛ إذ هي من جنس ما اعتبره الشارع في الجملة، وإن لم يكن له دليل معين. ومعنى حجية المصلحة عند مالك: أنه يأمر بجلبها ويقيس عليها رعاية للمصلحة حتى جوز ضرب المتهم المشهور بالسرقة المعروف بها ليقر، فجواز ضرب المتهم هو الحكم، وتوقع الإقرار هو المصلحة المرسلة، وحجة مالك في العمل بها والاحتجاج بها أن الصحابة رضي اللّٰه تعالى عنهم عملوا بها، فإن المقطوع به أنه كانوا يتعلقون بالمصالح في وجوه الرأي ما لم يدل الدليل على إلغاء تلك المصلحة[٤]. وبيَّن الرازي وجه حجية المصلحة المرسلة مصورًا حقيقة أمرها بقوله: « أنا نجد واقعة داخلة تحت قسم من هذه الأقسام، ولا يوجد لها في الشرع ما يشهد لها بحسب جنسها القريب، لكن لا بد وأن يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد على كونه خالص المصلحة، أو المفسدة، أو غالب المصلحة، أو المفسدة، فظهر أنه لا توجد مناسبة إلا ويوجد في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار، إما بحسب جنسه القريب، أو بحسب جنسه البعيد، وإذا ثبت هذا وجب القطع بكونه حجة للمعقول

---

(١) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٥٢).

(٢) انظر: العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (٣/ ٧٢٤، ٧٢٥).

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ٣٩٤). (٤) المشاط، الجواهر الثمينة (ص ٢٥٠).

والمنقول »[1]. ودليل الرازي من المعقول يتمثل في أنه إذا قطعنا بأن المصلحة الغالبة معتبرة قطعًا عند الشرع، ثم غلب على ظننا أن هذا الحكم مصلحته غالبة على مفسدته، تولد من هاتين المقدمتين ظن أن هذه المصلحة معتبرة شرعًا، والعمل بالظن واجب لقوله ﷺ: « **أقضي بالظاهر** »[2]، ولما علم أن ترجح الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول، ولهذا يقتضي القطع بكونه حجة[3]. أما حجته من المنقول فالنص والإجماع، أما النص فيتضح في قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ ﴾ [الحشر: ٢]، فهذا أمر بالمجاوزة، والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعًا مجاوزة، فوجب دخوله تحت النص، وأما الإجماع فهو أن من تتبع أحوال مباحثات الصحابة علم قطعًا أن هذه الشرائط التي يعتبرها الفقهاء في تحرير الأقيسة، والشرائط المعتبرة في العلة والأصل والفرع ما كانوا يلتفتون إليها؛ بل كانوا يراعون المصالح لعلمهم بأن المقصد من الشرائع رعاية المصالح[4]، ويخلص الرازي إلى القول: « فدلّ مجموع ما ذكرنا على جواز التمسك بالمصالح المرسلة »[5].

كما قطع محمد الطاهر ابن عاشور بحجيتها أيضًا حيث قال: « ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد إليها »[6]، يقول ابن النجار: « واحتج من اعتبرها بأن قد علمنا من مقاصد الشرع بأدلة كثيرة لا حصر لها في الكتاب والسنة وقرائن الأحوال والأمارات، وسموها مصلحة مرسلة ولم يسموها قياسًا؛ لأن القياس يرجع إلى أصل معين، بخلاف هذه المصلحة فإنها لا ترجع إلى أصل معين؛ بل رأينا الشارع اعتبرها في مواضع من الشريعة فاعتبرناها حيث وجدت؛ لعلمنا أن جنسها مقصود له، وبأن الرسل صلى الله عليهم وسلم بعثوا لتحصيل مصالح العباد، فيعلم ذلك بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع فنعتبرها؛ لأن

---

(١) الرازي، المحصول في علم الأصول (٦/ ١٦٦).

(٢) الشافعي، مسند الشافعي، ترتيب السندي (ص ١٦) حديث رقم (٨) النسائي، سنن النسائي، باب الحكم بالظاهر (ص ٣، ٤٧٢) حديث رقم (١٧). مسلم، صحيح مسلم، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة (٣/ ١٣٣٧) حديث رقم (١٧١٣).

(٣) المرجع السابق (٦/ ١٦٦).

(٤) المرجع السابق (٦/ ١٦٦، ١٦٧).

(٥) المرجع السابق (٦/ ١٦٧).

(٦) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ٢١٦).

الظن مناط العمل »[١]. ويرجع الشاطبي معنى المصالح المرسلة إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصل معين، فليس له شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه قياسًا بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول[٢]، وقد ذهب الشاطبي إلى تحقيق القول في المصالح المرسلة مع ضبط شروطها لإعمالها في النظر والاجتهاد، فقسم ما سكتت عنه الشواهد الخاصة التي لم تشهد باعتباره ولا بإلغائه إلى وجهين، وجه يرده وهو المناسب الغريب، ووجه يقبله وهو المناسب الملائم.

الوجه الأول: المناسب[٣] الغريب: وهو الذي لم يرد نص على وفق ذلك المعنى، وبتعبير الغزالي: « هو الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع »[٤]، وعرفه ابن النجار بأنه ما لم يعتبر ترتب الحكم على الوصف بنص أو إجماع[٥]، أما عند الشوكاني فهو: « أن يعتبر عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف فقط، ولا يعتبر عين الوصف في جنس الحكم، ولا عينه ولا جنسه في جنسه بنص ولا إجماع»[٦]، ومثال ذلك تعليل منع القتل للميراث، يقول الشاطبي: « فالمعاملة بنقيض المقصود تقدير إن لم يرد نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا بملاءمتها بحيث يوجد لها جنس معتبر،

---

(١) ابن النجار، شرح الكوكب المنير (٤/ ١٧٠، ١٧١).

(٢) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٥١).

(٣) المناسبة لغة: هي الملاءمة، واصطلاحًا وردت بعدة تعريفات مختلفة، وهي كما أشار إليها الغزالي: معنى معقول ظاهر في العقل. انظر: الغزالي، شفاء الغليل (ص ٧٢). وهي على أقسام أربعة وهي: المؤثر والملائم والغريب والمرسل. لتفاصيل أوفى عن المناسب وأقسامه انظر: المرجع السابق (ص ٧٢). وانظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٣٦٤). ابن النجار، شرح الكوكب المنير (٤/ ١٥٣). ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص ٣٧). العراقي، الغيث الهامع (٤/ ٧١٣). محمد سليمان داود، نظرية القياس الأصولي (ص١٣٦). ميادة محمد الحسن، التعليل بالشبه وأثره في القياس عند الأصوليين، الرياض، مكتبة الرشد، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، (ص٧٥). أحمد محمود عبد الوهاب، الوصف المناسب لشرع الحكم (ص ١٥٩) وما بعدها. عبد اللّه الكمالي، مقاصد الشريعة في ضوء فقه الأولويات، بيروت، دار ابن حزم، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، (ج ١٩). قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه (ص٤٤٦). أحمد إبراهيم عباس الذوري، إثبات العلة الشرعية بالأدلة العقلية، جدة، دار الشروق، (ط١)، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، (ص٧٧).

(٤) الغزالي، المستصفى (٢/ ١٣٧). وانظر: ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص ٣٧).

(٥) ابن النجار، شرح الكوكب المنير (٤/ ١٥٣).

(٦) الشوكاني، إرشاد الفحول (ص ٣٦٩).

فلا يصح التعليل بها ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القائل به فلا يمكن قبوله »[١]. ومن أمثلة ذلك أيضًا تعليل حد الشرب بالإسكار لمناسبة زوال العقل، إذا لم يقدر إضافة الحكم إليه نص أو إجماع[٢]. ومنها من يطلق امرأته في مرض الموت ثلاثًا طلاقًا بائنًا، فيحكم هنا بإرثها معارضة لمقصوده؛ وذلك عملًا بقاعدة من استعجل شيئًا قبل أوانه عوقب بحرمانه، وكذلك قياسًا على القاتل؛ حيث عورض بنقيض مقصوده، وحكم بعدم إرثه، والجامع بين المطلق امرأته ثلاثًا وبين القاتل هو قصدهما إلى غرض فاسد، وهذا أمر له وجه مناسب، والحكم به محقق لمصلحة شرعية، وهو سد باب الظلم والفساد، سواء كان قتلًا أو غيره، كما في حالة الطلاق، إلا أن هذه المناسبة التي على أساسها بني الحكم لم ينص عليه في الكتاب ولا في السنة، ولا دليل على اعتباره أصلًا في الشريعة، ولكن رتب الحكم على أساسها. يقول ابن النجار موضحًا مثال الإسكار في المسألة: « التعليل بالإسكار في قياس النبيذ على الخمر بتقدير عدم نص بعلية الإسكار، فعين الإسكار معتبر في عين التحريم بترتيب الحكم عليه فقط، كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف »[٣]. وهذا النوع من المناسب رده الشاطبي، وهو بذلك تابع لمذهب الحنفية في المسألة؛ حيث يردون هذا النوع من المناسب خلافًا للشافعية الذين يقولون به. يقول ابن النجار: « وكل قسم من هؤلاء الأقسام الثلاثة حجة، ومنع أبو الخطاب والحنفية كون الغريب حجة »[٤].

الوجه الثاني: المناسب الملائم: وقد عرف المناسب الملائم بتعريفات منها: أنه الوصف الملائم لأفعال العقلاء في العادة، أي يقصده العقلاء لتحصيل مقصود مخصوص، كما يقال: هذه الجبة تناسب هذه العمامة[٥]. فهو جمع بين شيئين متشابهين أو متماثلين

---

(١) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٥٤).

(٢) انظر: ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص١٨٢). وانظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص ٣٦٩).

(٣) ابن النجار، شرح الكوكب المنير (٤/ ١٧٧).

(٤) المرجع السابق (٤/ ١٧٨).

(٥) وتعرف المناسبة أيضًا بأنها: ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا. انظر مناقشة هذا التعريف والتعريف الموجود في المتن في: العراقي، الغيث الهامع (٣/ ٧١٥). وانظر: الزركشي، بدر الدين، تشنيف =

أو متوافقين في سلك واحد؛ لتناسبهما في الضم والجمع مما يتقبله العقلاء عادة. وهذا المعنى المناسب لتصرفات الشرع هو الذي يسميه الشاطبي بالمصلحة المرسلة وذلك بـ: « أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصلحة المرسلة »[(١)]، وهو صنيع الغزالي قبله؛ حيث جعل المناسبة والمصلحة لفظين يدلان على معنى واحد فقال الغزالي: « المعاني المناسبة ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها، وفي إطلاق لفظ المصلحة أيضًا نوع إجمال، والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، والعبارة الحاوية لها أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود »[(٢)].

ومعنى الملاءمة: هي التي يؤخذ بها من غير شهادة الأصل المعين لنوعها، ما دامت النصوص الشرعية قد شهدت لها بالملاءمة لجنس تصرفات الشرع، ويطلق عليه أيضًا المناسب المرسل والاستصلاح « فإذا حدثت واقعة لم يشرع الشارع لها حكمًا، ولم تتحقق فيها علة اعتبرها الشارع لحكم من أحكامه، ووُجِدَ فيها أمر مناسب لتشريع حكم، أي إن تشريع الحكم فيها من شأنه أن يدفع ضررًا أو يحقق نفعًا، فهذا الأمر المناسب في هذه الواقعة يسمى المصلحة المرسلة ووجه أنه مصلحة هو أن بناء الحكم عليه مظنة دفع ضرر أو جلب نفع »[(٣)]. وقد أورد الشاطبي أمثلة عدَّها من قبيل المصلحة المرسلة، منها: جمع القرآن الكريم، وحد شارب الخمر ثمانين، وتضمين الصناع، والضرب بالتهم، وتوظيف الإمام العدل على الأغنياء ما يراه كافيًا من الأموال إذا كان مفتقرًا إلى تكثير الجنود لسد الثغور إذا خلا بيت المال، وقتل الجماعة بالواحد، وانعقاد بيعة المفضول مع وجود الفاضل[(٤)].

وحديث الشاطبي عن المصلحة المرسلة قريب جدًّا من حديث الغزالي، ويظهر تأثره به في ذلك، حتى يكاد يكون الشاطبي متابعًا له في ذلك، فقد قسم الغزالي

= المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، (٢/ ٨٣).

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٥٤). ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص ٣٦).

(٢) الغزالي، شفاء الغليل (ص٧٩).

(٣) البغا، أثر الاختلاف في الأدلة المختلف فيها (٢/ ٣٤، ٣٥).

(٤) لتفاصيل أوفى عن هذه الأمثلة انظر: الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٥٤ - ٣٦٣).

المصلحة إلى ثلاثة أقسام حيث قال: المصلحة بالإضافة إلى الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد الشرع لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها، أما ما شهد الشرع لاعتبارها: فهي حجة ويرجع حاصلها إلى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع.. والقسم الثاني: ما شهد الشرع لبطلانها.. والقسم الثالث: ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين وهذا في محل النظر »[1].

فالغزالي يقسم المصلحة إلى أقسام ثلاثة والشاطبي يتابعه في التقسيم ذاته؛ بل وينقل عنه المثال الذي ذكره في المصلحة الملغاة، وهي فتوى أحد أكابر العلماء لأحد الملوك، كما يقسم الشاطبي المناسب إلى ثلاثة أقسام، ثم يجعل القسم الثالث على وجهين؛ فالجانب الشكلي في تقسيم المناسب يختلف فيه مع الغزالي، ولكنه يتفق معه في نتيجة التقسيم وثمرته؛ فالمصلحة عندهما إما أن تكون معتبرة فتكون حجة، ويرجع حاصلها إلى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع، وهي محل اتفاق ووفاق، وإما أن تكون ملغاة دل الشرع على ردها فلا سبيل إلى قبولها؛ لأن المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها، وإما أن تكون مسكوتًا عنها، لم يشهد لها دليل من الشرع بالإلغاء أو الاعتبار، فإن لم يناسب المسكوت عنه تصرفات الشارع، وكانت غريبة عنه، ولم يوجد لها نظير في الجزئيات بحيث يقاس عليه ردت ولا يمكن قبولها، وإن كان المسكوت عنه مناسبًا لتصرفات الشارع ووجد له عمومات وأصول وكليات يندرج تحتها فهي المصلحة المرسلة.

- شروط المصلحة المرسلة عند الشاطبي:

كون المصلحة مرسلة لخلوها من اعتبارها أو إلغائها شرعًا، ليس معناه أنها تبنى على المعاني الذاتية للمصلحة، أو عكس المعاني الذاتية للمفسدة؛ وذلك لعدم خلو المعاني الذاتية للمصلحة أو المفسدة من الاضطراب والتضارب، ولنسبيتها من مكان إلى آخر، ومن زمان إلى آخر، ومن عرف إلى آخر، ولهذا غالبًا ما تكون مقاييس ومعايير المصالح والمفاسد الذاتية مختلفة، تتجاذبها الأهواء والآراء، لا تجد لها مستقَرًّا

---

(١) الغزالي، المستصفى (١/ ٢١٦).

ولا مرتعًا. يقول الزرقا: « النظر الذاتي في تحديد المصلحة والمفسدة هو نظر قاصر لا يكفي ولا يصلح لبناء الأحكام الشرعية عليه »[١]. ولهذا ينبغي ضبط المصلحة المرسلة لتكون شرعية ومرجعًا للاحتكام إليها في استنباط الأحكام الشرعية، وهذا ما جعل الشاطبي يضع بعض الشروط لإعمال المصلحة المرسلة في الاجتهاد والفتوى، وقد حصرها في ثلاثة شروط، يراها كفيلة بإخراج المصلحة من مواطن الظنة والاضطراب والإشكال، إلى حيز الوضوح والضبط، وهذه الشروط هي:

الأول: الملاءمة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلًا من أصوله ولا دليلًا من دلائله. وهذا الشرط الذي ذكره الشاطبي أكده قبله الغزالي بقوله: « فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع »[٢].

الثاني: أن تكون معقولة المعنى مما تجري على المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فيكون محلها بذلك العادات ولا دخل فيها في التعبدات.

الثالث: رجوع المصالح المرسلة إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين[٣]. وهذه الشروط التي وضعها الإمام الشاطبي كفيلة بضبط المصلحة، وجعلها مما يرجع إليه، ويعول عليه في الاستنباط بوصفها دليلًا من الأدلة الاجتهادية، والشروط الأخرى التي ذكرها العلماء تندرج تحت هذه الشروط، إلا الشروط التي ذكرها الإمام الغزالي؛ حيث اشترط في المصلحة المرسلة كونها ضرورية قطعية كلية وقال: « وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها ضرورية قطعية كلية »[٤]، وهذه الشروط التي استخلصها الإمام الشاطبي من مذهب مالك هي التي جعلت الإمام الآمدي يقول: « ولعل النقل إن صح عنه (مالك) فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعًا لا فيما كان من المصالح غير ضروري ولا كلي ولا وقوعه قطعي »[٥]. **وعلى ضوء حديث الشاطبي عن المصلحة يمكن تحديد ماهيتها وأهم أوصافها المطلوبة شرعًا بما يلي:**

---

(١) الزرقا، المدخل الفقهي العام (١/ ١٠٠).

(٢) الغزالي، المستصفى (١/ ٢٢٢).

(٣) انظر: الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٦٤ - ٣٦٧).

(٤) الغزالي، المستصفى (١/ ٢١٨).

(٥) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ٣٩٤).

- ضرورة كون المصلحة محققة لمقاصد الشارع.

- مراعاة البعد الديني في المصلحة وانضباطها بخصائص الشرع.

- عدم مراعاة البعد العقلي المجرد في المصلحة؛ لأن العادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل.

- المصلحة التي لا تلائم مقاصد الشرع بحيث تنافي أصلًا من أصوله أو تنقض دليلًا من دلائله تكون ملغاة غير معتبرة.

- المصلحة المرسلة لا مدخل لها في التعبدات؛ لأن التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل.

- ليس كل منفعة داخلة تحت مسمى المصلحة الشرعية ما لم يكن لها شاهد من الشرع.

ويعتبر الإمام الشاطبي في مذهبه في المصالح امتدادًا للمدرسة المالكية التي اشتهرت بالقول بالمصالح، واعتباره أصلًا تشريعيًّا مستقلًّا يعول عليه في استنباط الأحكام وتشريعها على خلاف المذاهب الفقهية الأخرى، ولكن جعل المصلحة أصلًا تشريعيًّا ليس معناه إعماله عند معارضة النص والرجوع عليه بالإبطال أو الإهمال.

ومن الأمثلة[1] التي ترد في ذلك: عدم تحليف المدعى عليه إلا إذا كانت بينه وبين المدعي مخالطة كي لا يتجرأ السفهاء على الفضلاء، وهذا مخالف للحديث الذي سبق ذكره[2]، يقول المنوفي: «وإجماع أهل المدينة ﷺ حجة فيخصص به

---

(١) انظر أمثلة أخرى عن المصلحة المرسلة مناقشة لأدلة أصحابها في: البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (ص٦٢ - ١١٨).

(٢) المشهور من المذهب المالكي أنه لا يقضى باليمين حتى تثبت الخلطة أو الظنة، يقول ابن أبي زيد القيرواني: «والبينة على المدعي واليمين على من أنكر، ولا يمين حتى تثبت الخلطة أو الظنة كذلك قضى حكام أهل المدينة». العدوي، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني برسالة ابن أبي زيد القيرواني (٢/ ٤٤٣).. ويقول عبد الوهاب: «ولا يحلف المدعى عليه بمجرد الدعوى دون أن ينضَّم إليها سبب يقويها من مخالطة أو ما يجري مجراها». عبد الوهاب البغدادي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي، التلقين في الفقه المالكي، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، (ص١٦٣). قال يحيى: قال مالك عن حميد ابن عبد الرحمن المؤذن: أنه كان يحضر عمر بن عبد العزيز وهو يقضي بين الناس، فإذا جاءه الرجل يدعي على الرجل حقًّا نظر، فإن كانت بينهما مخالطة أو ملابسة أحلف الذي أدعي عليه، وإن لم يكن شيء من ذلك لم يحلفه. =

الحديث »[1]. ويقول العدوي معلقًا على الحديث: « فإن ظاهر الحديث أن اليمين متوجه مطلقًا، فيخصص بأن يكون بينهما خلطة، وحكام المدينة قضوا بذلك، وأن ذلك من الأقضية المحدثة بقدر ما أحدث الناس من الفجور »[2]. ويقول ابن عبد البر معلقًا على حديث مالك في الخلطة: « فالذي ذهب إليه مالك وأصحابه ما ذكره عمر بن عبد العزيز في الموطأ أن اليمين لا تجب إلا بالخلطة، وهو قول جماعة من علماء المدينة »[3]، وبيّن مقتضى الحديث وتفسيره المصلحي بقوله: « المعمول به عندنا أن من عرف بمعاملة الناس مثل التجار بعضهم لبعض، ومن نصب نفسه للشراء والبيع من غريب، وغيره، وعرف به؛ فاليمين بمن ادّعى معاملته، ومداينته فيما يمكن، وما كان بخلاف هذه الحال مثل المرأة المشهورة المحتجبة، والرجل المستور المنقبض عن مداخلة المدعى عليه، وملابسته، فلا تجب اليمين عليه إلا بخلطة، وفي الأصول أن من جاء بما لا يشبه، ولا يمكن في الأغلب لم تقبل دعواه »[4]، فلا بد من التثبت والنظر في حيثيات الدعوى قبل جرّ المدعى عليه إلى اليمين؛ لما في ذلك من مفاسد ومضار تلحق به، وبالنظر إلى المسألة نجد أن إجماع أهل المدينة قد خصص النص الشرعي، وسند ذلك هو المصلحة المرسلة.

ومنها: جواز ضرب المتهم للإقرار بجريمته، وهذا معارض لقوله ﷺ: « **البينة على المدعي واليمين على من أنكر** »[5]. يقول الشاطبي: « ذهب مالك إلى جواز السجن في

= قال مالك: وعلى ذلك الأمر عندنا أنه من ادعى على رجل بدعوى نظر، فإن كانت بينهما مخالطة أو ملابسة أحلف المدعى عليه، فإن حلف بطل ذلك الحق عنه، وإن أبى أن يحلف ورد اليمين على المدعي فحلف طالب الحق أخذ حقه. مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الأقضية، باب ما جاء في الشهادات، القضاء في الدعوى (ص٦٢٢).

(١) العدوي، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني برسالة ابن أبي زيد القيرواني (٢/ ٤٤٤).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٤٤٤). وانظر كذلك: النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، بيروت، دار الفكر، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، (٢/ ٢٢٠).

(٣) ابن عبد البر، أبو عمر النمري الأندلسي، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، دار الوعي، (ط١)، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، (٢٢/ ٧٢). وانظر تفاصيل أخرى حول المسألة في: الكاندهلوي، محمد زكريا بن محمد بن يحيى، أوجز المسالك إلى موطأ مالك، تحقيق: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، (١٢/ ١٤٧).

(٤) المرجع السابق (٢٢/ ٧٢).

(٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرهن، باب إذا اختلف الراهن والمرتهن (٢/ ٨٨٨). الترمذي، سنن=

التهم، وإن كان السجن نوعًا من العذاب، ونص أصحابه على جواز الضرب، وهو عند الشيوخ من قبيل تضمين الصناع، فإنه لو لم يكن الضرب والسجن بالتهم لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السراق والغصاب؛ إذ قد يتعذر إقامة البينة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين والإقرار »[1]. ولا يعتبر هذا فتحًا لباب تعذيب البريء؛ لأن الإعراض عنه إبطال استرجاع الأموال، بل يعتبر الإضراب عن التعذيب أشد ضررًا؛ إذ لا يعذب أحد لمجرد الدعوى، بل مع اقتران قرينة تحيك في النفس، وتؤثر في القلب نوعًا من الظن؛ فالتعذيب في الغالب لا يصادف البريء، وإن أمكن مصادفته فتغتفر، كما اغتفرت في تضمين الصناع. وقد ذكر الشاطبي فوائد الضرب، وهي: **الأولى**: أن يعين المتاع، فتشهد عليه البينة لربه، وهي فائدة ظاهرة، **الثانية**: أن غيره قد يزدجر حتى لا يكثر الإقدام، فتقل أنواع الفساد، **الثالثة**: الإقرار حالة التعذيب ثم التمادي على الإقرار بعد أمنه فيؤخذ به[2]. وأما قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، فلا يعارض هذه الحالة؛ ذلك أن الآية تنزل على الإكراه بغير حق، كمن أكره على طلاق زوجته مثلًا، أما الإكراه بحق فيؤخذ به، مثل الكافر يسلم تحت ظلال السيوف فإنه مأخوذ به[3]. والمنسوب إلى مالك في هذه المسألة هو جواز السجن في التهم، أما الضرب فليس قولًا له، وإنما هو قول أصحابه، واعتبر المالكية هذا النوع من قبيل تضمين الصناع الذي ذهب إليه الصحابة، وعلة ذلك أنه « لو لم يكن الضرب والسجن بالتهم لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السراق والغصاب؛ إذ قد يتعذر إقامة البينة »[4]، ولا شك أن هذا النوع مبني على رعاية المصلحة « فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين والإقرار »[5]؛ وبذلك فهذه المسألة واقعة في صلب المصالح المرسلة وليست خارجة عنها كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين[6]؛

= الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في أن البينة على المدعي (٣/ ٦٢٦)، رقم (١٣٤٢). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب البينة على المدعي (٢/ ٧٧٨). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الدعاوى والبينات، باب البينة على المدعي (١٥/ ٣٩٤)، رقم (٢١٨٠٧). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب المكاتب، باب خبر الواحد يوجب العمل (٤/ ١٥٧)، رقم (٨).

(١) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٥٧).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٥٨).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٥٨).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٥٧).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٣٥٧).
(٦) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة (ص٣٤٠).

ذلك أن المالكية عند بحث هذه المسألة، لم يعتمدوا على حديث حيي بن أخطب في غزوة خيبر ولا غيره من الأحاديث، وإن كان يمكن اعتبار هذا النص النبوي أصلًا في المسألة، ويمكن بذلك إخراجها من دائرة المصالح المرسلة، ولكن المالكية بحثوا المسألة بناء على ترجيح وتغليب المصالح ومرجوحية المفاسد، وملخص المفاسد والمصالح الواردة في المسألة كما أشار إليها الشاطبي هو: فتح باب تعذيب البريء مفسدة تضره ومصلحة تلحق صاحب المال، كما أن الإعراض عن المتهم مصلحة له، مفسدة ترجع على صاحب المال بإبطال استرجاع ماله. ومع إقراره في تلك الحالة من الإكراه، فإن قوله لا يقبل، ولكن يحصل من ورائه جملة فوائد هي:

الأولى: أن المتهم يعين المتاع، فيكون بذلك بينة شاهدة عليه. **الثانية**: انزجار غيره عن الإقدام على مثل هذه الأمور فيقل الفساد. فهذه مصالح ترجح جانب ضرب المتهم للإقرار، ومع هذا فإن الأمر لا يعم أي إنسان بريء يؤخذ ويضرب، ولكن المتهم الذي يضرب ويسجن هو الذي تحيط به قرائن يغلب معها الظن أنه صاحب الجريمة؛ « إذ لا يعذب أحد لمجرد الدعوى بل مع اقتران قرينة تحيك في النفس وتؤثر في القلب نوعًا من الظن »[١]، وبهذا فإن مصادمة البريء احتمال وروده ضعيف، وإن صادفه فذلك مغتفر، شأنه شأن تضمين الصناع[٢]. والأخذ بإقرار المتهم تحت الضرب مخالف لقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ ولكن يجعل « سحنون » هذا النوع من الإكراه داخلًا تحت الإكراه غير المشروع كما إذا أكره الرجل على طلاق زوجته، أما إذا أكره بطريق صحيح فإنه يؤخذ به، مثاله الكافر الذي يسلم تحت ظلال السيوف، فإنه يؤخذ به فضلًا عن أن المتهم قد يتمادى في الإقرار عند أمنه واطمئنانه، فيؤخذ به في هذه الحالة، ويكون حجة معتبرة، فالمسألة معدودة من المصالح المرسلة وفسرت النصوص المتعلقة بها تفسيرًا مصلحيًّا. ومنها: جواز قتل الجماعة بالواحد، والمستند فيه المصلحة المرسلة؛ إذ لا نص معين على هذه المسألة، وإنما هو منقول عن عمر بن الخطاب، وهو مذهب مالك والشافعي[٣]. يقول الشاطبي: « ووجه المصلحة في القتيل معصوم، وقد قتل عمدًا، فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص، واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي

(١، ٢) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٥٧).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٦١).

بالقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه، وليس أصله قتل المنفرد فإنه قاتل تحقيقًا، والمشترك ليس بقاتل تحقيقًا »[١]. وفي إطار رد الشاطبي على معترضيه قال: « فإن قيل: هذا أمر بديع في الشرع وهو قتل غير القاتل، قلنا: ليس كذلك، بل لم يقتل إلا القاتل، وهم الجماعة من حيث الاجتماع عند مالك والشافعي، فهو مضاف إليهم تحقيقًا إضافته إلى الشخص الواحد، وإنما التعيين في تنزيل الأشخاص منزلة الشخص الواحد، وقد دعت إليه المصلحة؛ فلم يكن مبتدعًا مع ما فيه من حفظ مقاصد الشرع في حقن الدماء »[٢].

* * *

بعض النتائج المترتبة على تقسيم المصالح بهذه الاعتبارات:

أنه ينبغي مراعاة ترتيب المصالح في الترجيجات بين مختلف المصالح عند التعارض، فتقدم المصالح الضرورية ثم الحاجية ثم التحسينية.

- أن المصالح الضرورية ليست على رتبة واحدة؛ بل فيها تفاوت، وعلى حسب ذلك التفاوت يجري تقدمها على غيرها، واعتبارها في النظر والاجتهاد والفتوى.

- أنه ينبغي المحافظة على المصالح الضرورية واعتبارها، ومراعاتها وعدم الإخلال بها؛ لأن في الإخلال بها إخلال بباقي المصالح الحاجية والتحسينية.

- أن الإخلال بالمصالح الضرورية يؤدي إلى الإخلال بالمصالح الحاجية والتحسينية، كما أن الإخلال بالمصالح غير الضرورية مؤذن بالإخلال بها على الجملة، لما بينها من التكامل والترابط.

- المحافظة على الضروريات يقتضي المحافظة على الحاجيات والتحسينيات، وكما هو مطلوب المحافظة على الضروريات، فإنه يطلب كذلك المحافظة على الحاجيات والتحسينيات، صونًا للضروريات من انخرامها.

- كل مصلحة خادمة لما فوقها، وما دونها خادم لها.

* * *

(١، ٢) المرجع السابق (٢/ ٣٦١).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

المصلحة عند الشاطبي وتجلياتها في المنظومة المقاصدية

أولًا: علاقة المصالح بالمقاصد:

تشكل المصلحة عند الشاطبي مركز خطابه المقاصدي، ومحوره الذي يدور عليها، ولا شك أن علاقة المقاصد بالمصالح علاقة ضرورية لا تقبل الانفكاك؛ إذ الحديث عن المقاصد يقتضي بالضرورة الحديث عن المصالح، والعكس صحيح؛ فالمصالح أحد أهم المباحث الأساسية في نظرية المقاصد، وتأكيدًا لهذا المعنى يقول الشاطبي في علاقة المقاصد بالمصالح : « والمعتمد أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد »(١)، ويقول: « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: **أحدها**: أن تكون ضرورية، **والثاني**: أن تكون حاجية، **والثالث**: أن تكون تحسينية، فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت الأخرى لم تجر مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والخسران المبين »(٢)، فواضح أن مقاصد الشارع تهدف أساسًا إلى تحقيق مصالح الناس على وجه لا يختل لها به نظام، ويكرر الشاطبي تأكيد هذا المعنى بقوله: « حيث إن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء »(٣)؛ فالمصالح الدنيوية والأخروية التي سبق بيانها أهداف يقصد التشريع الإسلامي تحقيقها وإقامتها؛ لأن بها يتم كمال النظام في التشريع الإسلامي؛ فالعلاقة بين المقاصد والمصالح علاقة ضرورية لا يتأتى

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٢).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٢٤).
(٣) المرجع السابق (ص٣٥٠).

لها أن تنخرم؛ لأن تحقيق مصالح العباد سواء كانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية منوطة بتحقيق مقاصد الشارع.

ثانيًا: أثر نظرية الشاطبي في المصلحة على قاعدة الأصل في المنافع الإذن:

بناء على نظرة الشاطبي للمصالح والمفاسد فإنه يقف موقفًا ناقدًا من قاعدة: الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، وهي من تقريرات الرازي، وهي قاعدة ذات صلة بنظرية المصلحة، ولا يعتد الشاطبي بها؛ لأنه يرى أنه لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ولا ضرر حقيقي، وإنما تلك المعاني إضافية، بمعنى أن هذا الإطلاق لهذه القاعدة من الرازي بهذا الوجه غير سليم عند الشاطبي؛ لأن المصالح والمفاسد ترجع إلى خطاب الشارع، والخطاب الشرعي يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات، يقول الشاطبي: « وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات »[1]، وبذلك فالانتفاع المعين الذي يكون مأذونًا فيه أو غير مأذون فيه يتعين بحسب الوقت والحال والشخص. فالقاعدة غير مطردة في كل الأحوال، ومن الأدلة التي يستعين بها الشاطبي على خرم هذه القاعدة، أن المنافع لا تخلو من المضار والمفاسد، فكيف يسوغ اجتماع الإذن والنهي على الشيء الواحد؛ إذ المنافع تقتضي الإذن والمفاسد تقتضي النهي فيتوارد الإذن والنهي على محل واحد.

ويمثل الشاطبي لهذه المسألة بالخمر؛ إذ الأصل في الخمر الإذن من حيث إنه منفعة الانتشاء والتشجيع وطرد الهموم، والأصل فيها أيضًا المنع من حيث مضرة سلب العقل والبعد عن ذكر اللّه وعن الصلاة وهما لا ينفكان، فيكون الأصل في ذلك الإذن وعدم الإذن معًا وذلك محال[2].

ويجيب الشاطبي عن اعتراض مفاده: أن المعتبر عند التعارض الراجح فهو الذي

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٥٣). هذا التوجه في الخطاب مبني على اختلاف الأحكام باختلاف العوائد، وليس معناه اختلاف في أصل الخطاب كما قد يفهم من ذلك. يقول الشاطبي: « واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي... وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها كما في البلوغ مثلًا، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف، فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد». الشاطبي، الموافقات (٢/ ٥٧٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٥٤).

ينسب إليه الحكم وما سواه في حكم المغفل المطرح. بأن هذا دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق، كما أن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق؛ بل الأمر يرجع إلى أن جلب المصالح ودرء المفاسد إنما يعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، وإن كان هناك ضرر متوقع أو نفع ما مندفع[1]، فتكون القاعدة على رأي الشاطبي أن الأصل في المنافع التوقف والنظر، والأصل في المضار الترقب والنظر. والتوقف بأن لا يحكم بكونها مأذونًا فيها على الإطلاق، أو منهيًّا عنها بإطلاق، والنظر يكون في الأمر المتوقف فيه بحسب الوقت أو الحال أو الشخص؛ ليتحدد بعد ذلك الإذن من النهي، فقد يكون الأصل في تلك المنفعة المنع، وقد يكون الأصل في تلك المضرة الجواز، وبذلك فقد يتوارد الإذن والمنع على المنافع، كما يتواردان كذلك على المضار، فليس هناك أصل ثابت ولا قاعدة مطردة، وإنما مبنى كل ذلك النظر والاجتهاد. إلا أن عبد اللّه دراز حمل كلام الرازي محملًا آخرًا، بحيث أخرجه من الإطلاق العام الذي قد يرد عليه النقد إلى المعنى المراد بعد التحقيق والتميحص في معنى المنفعة والمضرة فقال: « لا مانع أن يحمل الإطلاق في كلام الرازي على أنه بعد التحقيق من كون الشيء منفعة أو مضرة من استقراء مقاصد الشرع يكون الحكم ما قاله من أن المنفعة الأصل فيها الإذن، والمضرة المنع، لا أن مراده أن الأصل في كل ما يطلق عليه أحدهما ولو بوجه من الوجوه يعتبر له حكمة »[2].

أما القواعد الفقهية الأخرى ذات الصلة الوثيقة بالمصلحة، فلم نجد الشاطبي يخصها بانتقاد كما فعل في القاعدة سابقة الذكر، من هذه القواعد: أنه يرتكب أخف الضررين، الضرر العام يدفع بالضرر الخاص، وقاعدة درء المفاسد أولى من جلب المنافع، إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما، الضرر يدفع بقدر الإمكان، وغيرها من القواعد، التي توظف في الاجتهاد المبني على المصلحة[3]. كما يوجد كذلك كثير من القواعد المقاصدية ذات صلة وثيقة

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٥٤). (٢) عبد اللّه دراز، المرجع السابق (٢/ ٣٥٣).

(٣) انظر مناقشة بعض هذه القواعد وعلاقتها بالفقه الإسلامي في: الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، بيروت، دار ابن حزم، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص٥٥). تيسير، محمد عثمان، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، عمان: دار الفرقان، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص١٦٣) وما بعدها. وشرح بعضها، انظر بعض القواعد المقاصدية المتعلقة بالمصالح في: =

بالنظر المصلحي منها: وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا، لكل مرتبة من المراتب الثلاث مكملات، بحيث لو فقدت لم يخلّ ذلك بحكمتها الأصلية، كل تكملة فلها من حيث هي تكملة شرط وهي ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، المصلحة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فإيقاعها هو المقصود شرعًا، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، بحسب عظم المفسدة يكون الاتساع والتشدد في سد ذريعتها، اجتناب النواهي آكد وأبلغ في القصد الشرعي من فعل الأوامر، ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح، وغيرها من القواعد المقاصدية التي لها علاقة بمقاصد الشارع ومصالح المكلف، والتي تدخل تحت النظر المصلحي[1].

ثالثًا: العقل وعلاقته بالمصلحة (إدراك المصالح بالعقل):

تعرض الشاطبي للحديث عن علاقة العقل بالمصالح عند حديثه عن مسألة إدراك المصالح بالعقل، وقد اعترض الشاطبي على عبارة أوردها العز بن عبد السلام دون أن يسميه، من أن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع، أما الدنيوية فتعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فمن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد الدنيوية ليتبين راجحها من مرجوحها، فيكفيه في ذلك أن يعرضها على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد بها ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد يخرج حكم منها إلا التعبدات. يقول العز بن عبد السلام: «ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد اللّه به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته »[2].

وللشاطبي موقف من هذا الكلام، وهو أنه يوافق كون ما يتعلق بالآخرة من مصالح

=الكيلاني، عبد الرحمن، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، دمشق: دار الفكر، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص١٢٦ - ٢٥٢).

(١) هذه القواعد المقاصدية مخرجة من كتاب الموافقات للشاطبي، وقد جمع منها أحمد الريسوني (٥٤) قاعدة، انظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص٣١٩ - ٣٢٣).

(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام (١/ ١٠).

ومفاسد لا يعرف إلا عن طريق الشرع، أما ما يتعلق بالمصالح الدنيوية فإنه يعترض على هذا الإطلاق؛ إذ في نظره أنه لا يصح من كل وجه، ويستدل على ذلك بأن أهل الفترة كان فيهم انحراف في الأحوال وخروج عن مقتضى العدل في الأحكام، فلما جاءت الشريعة جاءت بما يقيم أمر الدنيا والآخرة معًا، ولو كانت المصالح الدنيوية تدرك بالعقل لاقتصر الشرع على بث مصالح الدار الآخرة فقط. ويخلص إلى تقرير قاعدة مفادها: « أن العادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل »[1]، أما معرفة العقل للمصالح بالتجارب بعد وضع الشرع أصولها فيرى الشاطبي أن هذه مسألة لا نزاع فيها[2]. وهذا الكلام الذي أورده الشاطبي تعليقًا على كلام العز بن السلام يرجع إلى مسألة كلامية تتعلق بالتحسين والتقبيح العقليين، وهي مسألة كلامية مشهورة في أصول الدين.

والشاطبي هنا يتبع المذهب الأشعري في مسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ إذ يقول: « إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرِّحه النقل، والدليل على ذلك أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة؛ لأن الفرض أنه حدَّ له حدًّا، فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدى إليه مثله، والثاني: ما تبين في علم الكلام والأصول من أن العقل لا يحسن ولا يقبح »[3]، فليس في الأشياء حسن أو قبح ذاتيان، وإنما الحكم عليها بالحسن والقبح مرده إلى الشرع، فما حسَّنه الشرع فهو حسن، وما قبَّحه الشرع فهو قبيح. ويؤكد الشاطبي هذا المعنى رابطا إياه بمفهوم المصلحة بقوله: « كون المصلحة مصلحة تقصد بالحِكم والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلًا أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى موضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح، فإذًا كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع

(١، ٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٦٠).

(٣) المرجع السابق (١/ ٧٨).

بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس »[١]، ويكرر تأكيد هذا المعنى كذلك بأن « الأفعال والتروك من حيث هي أفعال وتروك متماثلة عقلًا بالنسبة إلى ما يقصد بها، إذًا لا تحسين للعقل ولا تقبيح »[٢]، ويقول: « إذ ليس للعقول إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية إلا النزر اليسير، وهي في الأخروية أبعد على الجملة والتفصيل »[٣]. والمتأمل في كلام الشاطبي يجد أنه لا ينكر إدراك العقول لبعض المصالح والمنافع استقلالًا، ولهذا قال: « إلا في النزر اليسير » وقال: « إن العادة تحيل استقلال العقول في الدنيا مصالحها ومفاسدها على التفصيل »[٤]؛ فإدراك العقل للمصالح والمفاسد جملة وتفصيلًا غير وارد، ولكن هذا لا يمنع من إدراك العقل لبعض المصالح والمفاسد على الجملة.

رابعًا: علاقة المصلحة بمقاصد المكلف:

هناك علاقة واضحة بين المصلحة ومقاصد المكلف، وبناء على هذه العلاقة ينبغي أن تكون المصلحة التي يسعى إلى تحقيقها المكلف، ويراد تحصيلها موافقة لمقاصد الشارع، وهي التي نسميها بالمصلحة الشرعية. وقد سبق أن أشرنا للشروط التي ينبغي توفرها فيها كما بينَّها الشاطبي، فأفعال المكلف ومقاصده ينبغي أن تكون مؤكدة لمقررات الشارع، مندرجة تحت أوامره ونواهيه بالامتثال إلى أحكام التكاليف الشرعية، يقول الشاطبي موضحًا هذا المعنى: « قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع »[٥]، فإن قصَد المكلف تحقيق أفعال وتوهم فيها وجود مصالح فليعرض تلك المصالح على مقاصد الشارع فإن كانت موافقة أجراها، وإن كانت معارضة أبطلها وألغاها، وكان واجبًا عليه أن يجري أفعاله على مقتضى المقاصد الشرعية وأن لا يقصد خلاف ما قصده الشارع، وسبب ذلك أن الشريعة أصلًا موضوعة لمصالح العباد، وإنما خلق المكلف لعبادة اللَّه على ذلك الوجه، وإجراء أفعاله على وفق القصد في وضع الشريعة؛ فينال بذلك الجزاء في الدنيا أو الآخرة[٦].

وبذلك يبطل الشاطبي دعاوى بعض الناس، ممن يجوزون إيقاع بعض الأفعال

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣١٥).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٦١٥).
(٣) المرجع السابق (٤/ ٤٠٤).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٦٠).
(٥،٦) المرجع السابق (٢/ ٦١٣).

المخالفة للنصوص الشرعية الواضحة والمناقضة لمقاصد الشارع التي جاءت الشريعة السمحة لتحقيقها بدعوى المصالح التي يرجى تحقيقها من وراء تلك الأفعال، في حين أن تلك الأفعال المخالفة للنصوص الشرعية باطلة ابتداء لمخالفتها لمقاصد الشارع « وكل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل »[١]؛ فالحكم على الأفعال بالبطلان إنما لمناقضتها للشريعة ومخالفتها لمقاصدها لا لشيء آخر، فتكون المصالح التي يقصد تحقيقها موهومة في نظر المكلف، ملغاة في نظر الشارع. ويستدل الشاطبي على بطلان عمل المكلف المناقض للشريعة الإسلامية بأن المشروعات وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة؛ في حين يستدل على من ابتغى في تكاليف الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها بأمور منها:

١ - أنه لا يوجد لا تحسين ولا تقبيح في الأفعال؛ فالحسن ما حسَّنه الشارع والقبيح ما قبَّحه الشارع؛ فالأفعال والتروك بناء على ذلك متماثلة عقلًا إلى ما يقصد بها « فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة، وتعيين الآخر للمفسدة فقد بيَّن الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة، فنهى عنه رحمة بالعباد، فإذا قصد المكلف عين ما قصده الشارع بالإذن فقد وجه المصلحة على أتم وجوهه، فهو جدير بأن تحصل له، وإن قصد غير ما قصده الشارع (...) فقَد جعل ما قصد الشارع، مهمل الاعتبار وما أهمل الشارع مقصودًا معتبرًا وذلك مضادة للشريعة ظاهرة »[٢]. فالمكلف لا يعرف وجه المصلحة أو المفسدة في الفعل إلا ببيان الشارع لوجه ذلك، وبناء على ذلك فهو يجري أفعاله على مقتضى بيان الشارع من حيث إن البيان الشرعي يقصد منه تحقيق مصالح العباد، فإن أجرى المكلف فعله على خلاف ذلك فقد أوقع نفسه في أمور منها: أ - قصور التشريع الإلهي عن تحقيق المصالح المعتبرة للعباد. ب - القول بإدراك العقل للمصالح والمفاسد دون حاجة إلى بيان الشارع لطبيعة تلك الأفعال. ج - تقديم المصالح المجردة والعرفية على المصالح الشرعية.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦١٥).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٦١٥، ٦١٦).

٢ - « أن حاصل هذا القصد يرجع إلى أن ما رآه الشارع حسنًا فهو عند هذا القاصد ليس بحسن، وما لم يره الشارع حسنًا فهو عنده حسن »[١].

٣ - ومن النصوص الشرعية قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ ﴾ [النساء: ١١٥] « والأخذ في خلاف مآخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة »[٢].

٤ - « أن الآخذ بالمشروع من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد آخذ في غير مشروع حقيقة؛ لأن الشارع إنما شرعه لأمر معلوم بالفرض، فإذا أخذ بالقصد إلى غير ذلك الأمر المعلوم فلم يأت بذلك المشروع أصلًا، وإذا لم يأت به ناقض الشارع في ذلك الأخذ، من حيث صار كالفاعل لغير ما أمر به والتارك لما أمر به »[٣].

٥ - « أن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض المقاصد وسائل لما قصد لا مقاصد؛ إذ لم يقصد بها قصد الشارع فتكون مقصودة، بل قصد قصدًا آخر جعل الفعل أو الترك وسيلة له، فصار ما هو عند الشارع مقصود وسيلة عنده. وما كان شأنه هذا نقض لإبرام الشارع، وهدم لما بناه »[٤].

٦ - أن هذا القاصد مستهزئ بآيات اللَّه؛ لأن من آياته أحكامه التي شرعها، وقد قال بعد ذكر أحكام شرعها: ﴿ وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوٗا ﴾ [البقرة: ٢٣١]، والمراد أن لا يقصد بها غير ما شرعها لأجله. ولذلك قيل للمنافقين حيث قصدوا بإظهار الإسلام غير ما قصده الشارع: ﴿ أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمۡ تَسۡتَهۡزِءُونَ ﴾ [التوبة: ٦٥]. والاستهزاء بما وضع من تشريعات مضادة لحكمته وتشريعه. والأدلة على هذا المعنى كثيرة[٥]. فلا بد لكل فعل أن يكون موافقًا لنصوص الشريعة ومقاصده، وكل فعل ناقضها، حكم عليه بالإلغاء والبطلان؛ لوجوب تقديم المصالح الشرعية على المصالح المجردة والعرفية للأدلة المتقدمة.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦١٦).

(٢، ٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق (٢/ ٦١٧).

(٥) انظر: المرجع السابق (٢/ ٦١٥ - ٦١٨).

خامسًا: العلاقة بين مصالح الشارع ومصالح المكلف:

تقدم بيان كون الشريعة موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، ومقاصد الشارع في التكاليف الشرعية ترجع حفظ مقاصدها في الخلق إلى ضرورية وحاجية وتحسينية[١]. ولا شك أن المكلف يقصد في أفعاله مصالح، وهذه المصالح قد تكون موافقة أو مخالفة لمقاصد الشارع، فما حكمها ووضعها في الشريعة؟ وما طبيعة العلاقة بين تلك المصالح الشرعية التي هي مقاصد الشارع؟ لبيان طبيعة العلاقة بين مقاصد الشارع ومصالح المكلف قسم الشاطبي قصد المكلف في فعله موافقة أو مخالفة رابطًا إياها بمقاصد الشارع إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: أن يكون الفعل موافقًا وقصد المكلف الموافقة، مثال ذلك أداء الصلاة والصيام وترك السرقة والخمر؛ فالعمل صحيح ولا إشكال في ذلك لتحقق مصالح الشرع.

القسم الثاني: أن يكون الفعل مخالفًا وقصد المكلف المخالفة، مثال ذلك ترك الواجبات وفعل المحرمات؛ فالعمل باطل ولا إشكال في ذلك لتحقق المفاسد.

القسم الثالث: أن يكون الفعل أو الترك موافقًا وقصده المخالفة، وهذا يجعله الشاطبي على ضربين:

- **الأول**: أن لا يعلم كون الفعل أو الترك موافقًا، مثل واطئ زوجته ظانًّا أنها أجنبية، وتارك الصلاة يعتقد أنها باقية في ذمته، وكان قد أوقعها وبرئ منها في نفس الأمر، يقول الشاطبي: « فهذا الضرب قد حصل فيه فقط العصيان بالمخالفة »[٢]، أي أن المكلف هنا عاصٍ بالقصد غير عاصٍ بالعمل. وهذا الفعل فيه موافقة ومخالفة، الموافقة في وقوع الفعل صحيحًا، والمخالفة في وقوع القصد فاسدًا ويترتب عليه الإثم والمعصية. يقول الشاطبي في بيان هذا المعنى: « إن العمل هنا آخذ بطرف من القسمين الأولين، فإنه وإن كان مخالفًا في القصد قد وافق في نفس العمل، فإذا نظرنا إلى فعله أو تركه وجدناه لم تقع به مفسدة ولا فاتت به مصلحة، وإذا نظرنا إلى قصده وجدناه منتهكًا حرمة الأمر والنهي، فهو عاصٍ في مجرد القصد غير عاصٍ

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٢٤).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٦١٩).

بمجرد العمل. وتحقيقه أنه آثم من جهة حق اللَّه، غير آثم من جهة حق الآدمي، كالغاصب لما يظن أنه متاع المغصوب منه، فإذا هو متاع الغاصب نفسه، فلا طلب عليه لمن قصد الغصب منه، وعليه الطلب من جهة حرمة الأمر والنهي، والقاعدة أن كل تكليف مشتمل على حق اللَّه وحق العبد »(١).

- **الثاني**: أن يكون الفعل أو الترك موافقًا إلا أنه عالم بالموافقة مع ذلك فقصده المخالفة، ومثال ذلك الصلاة رياء لينال دنيا أو تعظيمًا عند الناس، فيجعل الشاطبي هذا العمل أشد معصية من الذي قبله فيقول: « وحاصله أن هذا العامل قد جعل الموضوعات الشرعية التي جعلت مقاصد وسائل لأمور أخر، لم يقصد الشارع جعلها لها، فيدخل تحته النفاق والرياء والحيل على أحكام اللَّه تعالى، وذلك كله باطل؛ لأن القصد مخالف لقصد الشارع عينًا فلا يصح جملة، وقد قال اللَّه تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ [النساء: ١٤٥] »(٢). ففي الضرب الأول والثاني من القسم الثالث مصلحة المكلف الدنيوية هي المطلوبة دون اعتباره لمصالح الشارع ومقاصده.

القسم الرابع: أن يكون الفعل أو الترك مخالفًا والقصد موافقًا، ويجعل الشاطبي هذا القسم على ضربين أيضا: **الأول**: أن يكون مع العلم بالمخالفة، **الثاني**: أن يكون مع الجهل بذلك.

- **أما الأول: وهو العلم بالمخالفة** فهو الابتداع كإنشاء العبادات المستأنفة، والزيادات على ما شرع اللَّه وهذا النوع مذمومًا، وإن كان الغالب فيه أن لا يتجرأ عليه أحد إلا بنوع تأويل(٣).

- **أما العمل المخالف مع الجهل** فيجعله الشاطبي كذلك على ضربين:

- **الأول**: كون القصد موافقًا فليس بمخالف، والعمل وإن كان مخالفًا فإنما الأعمال بالنيات « ونية هذا العامل على الموافقة، لكن الجهل أوقعه في المخالفة، ومن لا يقصد مخالفة الشارع كفاحًا لا يجري مجرى المخالف بالقصد والعمل معًا، فعمله بهذا النظر منظور فيه على الجملة لا مطرح على الإطلاق »(٤). أي يفصل في حكم عمله حسب ما ذكره أهل الأصول في الأفعال التي تقع جهلًا.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٢٠). (٢، ٣) المرجع السابق (٢/ ٦٢١).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٦٢٣).

- **الثاني**: كون عمل المكلف مخالفًا، « فإن قصَد الشارع بالأمر والنهي الامتثال، فإذا لم يمتثل فقد خولف قصده. ولا يعارض المخالفة موافقة القصد الباعث على العمل؛ لأنه لم يحصل قصد الشارع في ذلك العمل على وجه، ولا طابق القصد العمل، فصار المجموع مخالفًا كما لو خولف فيهما معًا فلا يحصل الامتثال »(١). فمختلف الأفعال التي يقوم بها المكلف تركًا أو فعلًا مناطها مدى مطابقتها لأحكام الشريعة ومقاصدها في نتائجها وثمراتها، فعند توافق الفعل والقصد فلا شك في صحة ذلك الفعل، أما عندما يخالف الفعل القصد فلا شك أيضًا في بطلان ذلك الفعل. **أما باقي الحالات فالقاعدة الضابطة لذلك** هي مدى موافقة الفعل لأحكام الشريعة ومقاصدها لتصح أفعاله، ولا نظر إلى قصده عند مخالفته لمقاصد الشريعة إلا في حالة واحدة، وهي الضرب الثاني من القسم الثالث الذي أشار إليه الشاطبي، وهي حالة الرياء، وهو أن يكون فعل المكلف موافقًا أو مخالفًا وهو عالم بالموافقة، ومع ذلك فقصده مخالفة قصد الشارع مثل من يصلي صلاة صحيحة موافقة لأحكام الشريعة وهو عالم بصحتها لاستجماع شرائطها وأركانها، ولكنه كان مراءٍ في عبادته لقصده بصلاته مصلحة دنيوية.كما أن دخول المكلف تحت مصالح التكاليف الشرعية على أوجه ثلاثة(٢):

الأول: أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشارع في شرعها، وهذا لا إشكال فيه ولكن ينبغي استحضار مقصد التعبد لمجيء مصالح العباد عن طريقها.

الثاني: أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه، ويعد الشاطبي هذا المعنى أكمل من الأول، إلا أن في هذه الصورة فوات استحضار القصد إلى التعبد قائم، « فإن الذي يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة كذا، ثم يعمل لذلك القصد، فقد يعمل العمل قاصدًا المصلحة غافلًا عن امتثال الأمر فيها فيشبه من عملها من غير ورود أمر، والعامل على هذا الوجه عمله عادي فيفوت قصد التعبد وقد يستنفره فيه الشيطان فيدخل عليه قصد التقرب إلى المخلوق، أو الوجاهة عنده أو نيل شيء من الدنيا »(٣).

الثالث: أن يقصد مجرد امتثال الأمر، فهم قصد المصلحة أو لم يفهم، ويجعل

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٢٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٦٥٠ - ٦٥٢).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٦٥١).

الشاطبي هذه الصورة أكمل و أسلم، وسبب كون هذه الصورة أكمل وأسلم في نظر الشاطبي أمور وهي:

١ - أن العبد نصَّب نفسه عبدًا مؤتمرًا ومملوكًا ملبيًا؛ إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر.

٢ - امتثال المكلف فيه توكيل العلم بالمصلحة للَّه تعالى جملة وتفصيلًا.

٣ - إن الامتثال عمل بمقتضى العبودية، فإن عرض عليه قصد غير اللَّه رده قصد التعبد. وبهذه الأسباب فإن المكلف لا يلتفت إلا لمعنى التعبد، وفيه تتحقق مطلق العبودية للَّه تعالى.

* * *

الْبَابُ الثَّانِي

معالم التجديد في الأدوات المنهجية في البحث الأصولي عند الشاطبي

(وفيه فصلان)

الفَصْلُ الأوَّلُ : أدوات النظر العقلي واللغوي وآلياتهما عند الشاطبي.

الفَصْلُ الثَّانِي : القواعد المنهجية وأساليب البحث والاستدلال الأصولي.

توطئة

خصص هذا الباب لمعالجة الأدوات المنهجية في البحث الأصولي عند الشاطبي، وهذا الجانب لا يهتم فقط بمناقشة مختلف جوانب الإبداع والتجديد في منهج الشاطبي الأصولي، ولكن يهتم كذلك بكشف الجوانب المنهجية الأخرى التي وظَّفها الشاطبي في بحثه الأصولي، واستعان بها في صياغة مادته الأصولية سواء أدرجت تحت جوانب التجديد أم لا؛ ذلك أن موضوع البحث هو مختلف الجوانب المنهجية في البحث الأصولي عند الشاطبي جملة.

وقد تركز اهتمام الباحثين في الناحية المنهجية عند الشاطبي حول الاستقراء لما أولاه من أهمية كبيرة، وباعتباره أبرز أداة في منهج الشاطبي الأصولي في الموافقات، ولكن الباحث فضلًا عن تناوله للاستقراء، فإنه اهتم كذلك بجوانب منهجية أخرى لم يتعرض لها كثير من الباحثين ولم يهتموا بها، والتي لم تساعد في إعطاء صورة أوضح عن الجانب المنهجي عنده. ولم يكن اهتمام الباحث متركزًا حول أداة واحدة من منهج الشاطبي، أو أداتين، بقدر ما كان الاهتمام منصبًّا حول كل الجوانب المنهجية التي تيسر للباحث الكشف عنها، محاولًا بذلك شرحها وبيانها وعرض طريقة توظيفها، مشيرًا إلى هدف الشاطبي من وراء استخدامها ومناحي تطبيقاتها بإيراد جملة من الأمثلة التطبيقية الأصولية من الموافقات.

وفصول هذا الباب ومباحثه تكشف للقارئ أن هناك جوانب منهجية أخرى وظَّفها الشاطبي في بحثه الأصولي لا تقل أهمية عن الاستقراء، بحيث لا يمثل هذا الأخير إلا أحد الأجزاء الأساسية في منظومته المنهجية ولا يمثل كل منهجه.

وقد تضمن هذا الباب فصلين أساسيين يعالجان أهم الجوانب المنهجية عند الشاطبي سواء تعلقت بالجانب النقلي أو بالجانب العقلي. فقد تناول الفصل الأول: أدوات النظر العقلي واللغوي وآلياتهما، وهو ما يمثل الجوانب المنهجية العقلية، وهي: الاستقراء، وبرهان الخلف، والاستدلال العقلي على طريقة الأشاعرة

المتكلمين، والأدوات النقلية، وتضمن اللغة العربية بوصفها أهم أداة في تفسير النصوص، وفهم مقاصد الشارع. أما الفصل الثاني: فقد خصص للقواعد المنهجية الجزئية التي استخدمها الشاطبي في بحثه الأصولي، ومختلف أساليب التدليل الأصولي التي اعتمدها في بيان آرائه ونصرة مذهبه.

* * *

الفَصْلُ الأولُ

أدوات النظر العقلي واللغوي وآلياتهما عند الشاطبي

(وفيه ثلاثة مباحث)

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: الاستقراء ومنهج توظيفه في البحث الأصولي.

المَبْحَثُ الثَّانِي: برهان الخلف، ومنهج الاستدلال العقلي على طريقة الأشاعرة المتكلمين.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: اللغة ومنهج توظيفها في فهم النص وإدراك مقاصد الشريعة.

تمهيد

يتضمن هذا الفصل معالجة أهم أدوات النظر العقلي واللغوي وآلياتهما التي تميز بها الشاطبي في بحثه الأصولي، والتي تدخل ضمن منهجه الأصولي الذي اعتمده في كتابه الموافقات، وهذا الفصل يمثل الجانب العقلي في فكره الأصولي. فقد يقع الباحث في تردد عند الحديث عن أدوات النظر العقلي واللغوي عند الشاطبي؛ ذلك لما قد يظهر من سلفيته في مثل هذه القضايا؛ ومن ناحية أخرى فإن موقفه واضح في قضايا العقليات، والتي أقصد بها مباحث الفلسفة والمنطق وعلومهما؛ حيث تصدر لانتقاد طريقة البحث الفلسفي والمنطقي، وتبنى رفض إقحام المصطلحات الفلسفية والمنطقية في قضايا أصول الفقه، وهو بذلك يقود مشروعًا على النقيض من مشروع الغزالي في كتابه المستصفى، هذا التحفظ الشاطبي في العلوم العقلية، يقابله تبنيه لأحد المناهج العقلية في المنطق وهو الذي يسمى بالاستقراء، حيث تبنى في موضوع العقليات منهجين سلك بهما مختلف الاستدلالات الشرعية وخاض بهما غمار البحث الأصولي على مستوى الاستدلال الشرعي والجدل الأصولي وهما الاستقراء وبرهان الخلف.

أما الاستقراء فقد جعله حجر الزاوية في الاستدلالات الأصولية؛ حيث عوَّل عليه في كل صغيرة وكبيرة، وجعله مستنده وركيزته في معالجة أخطر القضايا الشرعية، إلا أنه لم يبقه حبيس المفاهيم الفلسفية والمنطقية، ولكن طوّر فيه وعدّل، وصاغه صياغة جديدة، وأعاد بلورته بطريقة شرعية مستحدثة جعله يخرج أو يكاد أن يخرج عن الاستقراء المنطقي المعروف في العقليات.

أما برهان الخلف فهو دعامته الثانية الذي استخدمه في مختلف الاستدلالات الجزئية، والجدليات الفرعية، كما وظَّفه في مناقشة أدلة واعتراضات خصومه ومخالفيه؛ لأنه أنسب لمثل هذه القضايا والمسائل، إلا أن برهان الخلف لم يخرجه عن ماهيته المنطقية، وإنما استخدمه بمفهومه الشائع والوارد في الفكر الفلسفي

والمنطقي. وفضلًا عن هذين المنهجين فإن الشاطبي تابع مدرسة الأشاعرة في بعض مناهجها الاستدلالية في قضايا أصول الدين، ولم يخرج عن المعالم العامة للاستدلالات الشرعية في قضايا أصول الدين.

وهذا الفصل يناقش المنهج العقلي والمنهج اللغوي للإمام الشاطبي، مع تركيزه على مفهومي الاستقراء وبرهان الخلف في الجانب العقلي، واللغة وقواعدها في الجانب اللغوي، كما يوضح كيفية تطويره لمثل هذه المفاهيم المنطقية واللغوية في البحث الشرعي، وطريقة إدراجها في المعالجات الأصولية.

* * *

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

الاستقراء ومنهج توظيفه في البحث الأصولي

يعد الاستقراء[1] أحد الطرق العقلية للاستدلال غير المباشر، وأحد أعمدة

---

(١) الاستقراء لغة: مأخود من قولهم: قرأت الشيء قرآنًا أي جمعته، وضممت بعضه إلى بعض. وقال في المصباح المنير: استقرأت الأشياء تتبعت أفرادها، فيكون معناه التتبع والتصفح لمعرفة أحوال الأشياء وخواصها. ابن منظور، لسان العرب (١/ ١٢٨). وانظر: التهانوي، موسوعة مصطلحات أهل الفنون والعلوم (١/ ١٧٢). الاستقراء اصطلاحًا: بالرجوع إلى المعاني الاصطلاحية للاستقراء عند العلماء المسلمين نجد أنها لا تتعدى المعاني الأساسية التي أرساها الفكر الأرسطي؛ فابن سينا يعرف الاستقراء بأنه: « الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور » ويعني به الاستقراء الناقص، ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، بيروت، دار الجيل، (ط١)، (ص١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، (١/ ٧٣). أما ابن رشد فيعرفه بأنه: « نقلة الحكم بشيء ما على جزئيات كلي ما، إلى الحكم بذلك الشيء على ذلك الكلي ».(ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تحقيق تشارلس يثروث، أحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٧٩م)، (ص٤٧). لتفاصيل أخرى انظر: نصير الدين الطوسي، تجريد المنطق، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (ط١)، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، (ص٤٨). وانظر: القويسني، حسن درويش، شرح حسن درويش القويسني على متن السلم في المنطق، مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م)، (ص٤٢، ٤٣). وانظر: الخبيصي، عبيد اللّـه بن فضل اللّـه، التذهيب على تهذيب المنطق والكلام، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، (ص٤١٣). وانظر: الدردير، علي بن مصطفى، التجريد الشافي على تهذيب المنطق الكافي، مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، (ص٤١٢). وانظر: العطار، حسن ابن محمد، حاشية العطار على شرح الخبيصي، مصر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، (ص٤١٢). لتعريفات أخرى للاستقراء انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل (ص٤٧، ٤٨). وهبة مراد، المعجم الفلسفي، مصر: دار الثقافة الجديدة، (١٩٧٩م)، (ص٢٥). قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه (ص٦٠). عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، بيروت، دار ابن زيدون، (ط١)، د. ت، (ص١٩). جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، (ط١)، (١٩٩٨م)، (ص٤٨). محمد رضا المظفر، المنطق، بيروت، دار المعارف للمطبوعات، (ط٢)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، (ص٢٦٤). الأخضري، شرح الأخضري على السلم في المنطق (ص٣٧). أحمد الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق (ص١٧). الصبان، حاشية الصبان على شرح السلم =

الاستدلال العقلي التي يستخدمها المناطقة والفلاسفة والمتكلمون في مجال العلوم العقلية، وقد ظهر وتطور في ظل الفكر اليوناني، وترجع نشأته الأولى إلى الفكر الأرسطي الذي يعد أول من تناوله وبحثه[1]. ثم انتقل إلى الفكر الإسلامي على يدي كبار فلاسفة الإسلام ومتكلميهم، وتناولوه بالدراسة والتحليل والنقد، وطوروا مجال البحث فيه حتى أصبحت له خصوصيته وكينونته في الفكر الإسلامي، وتطبيقاته في مجال العلوم الشرعية والإنسانية. وكانت لهم مواقف مختلفة تجاهه بناء على موقفهم من المنطق الأرسطي والفكر اليوناني عمومًا.

ولا شك أن الاستقراء بصفة عامة له قيمة علمية في البحث العلمي، وفائدته لا ينكرها أي باحث في العلوم العقلية والعلوم النقلية، فهو عمومًا يسعى إلى الوصول إلى القوانين العامة من خلال استخلاص العلاقات بين الظواهر، كما يعمل على تحصيل المعرفة العلمية، التي هي مطلب كل باحث[2]. وبالنسبة للاستقراء التام فلا خلاف بين المناطقة والمتكلمين في كونه يفيد القطع واليقين، وذلك أن الحكم الثابت لكل فرد من الأفراد الجزئية على التفصيل هو كذلك ثابت لكل فرد من الأفراد الجزئية على الإجمال، **وللاستقراء التام فوائد نجملها في**:

١- يعمل الاستقراء التام على تلخيص الجزئيات العديدة في نتيجة عامة، وهو يحقق لنا بذلك الاقتصاد في التفكير، ولولا الاستقراء لأصبحنا نعيش في فوضى الجزئيات التي لا ضابط لها.

٢- توظيف الاستقراء التام في الاستعمالات الرياضية المختلفة والعلوم الكمية مما يعطي العلم أكثر دقة ويقينا أوثق[3].

= للملوي (ص١٦٦). باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، (ط٥)، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، (ص١٣، ١٤). الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود (٢/ ٢٥٧). العطار، حسن، حاشية العطار على جمع الجوامع على شرح المحلي على جمع الجوامع، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، (٢/ ٣٨٥).

(١) راجع الاستقراء في تاريخ الفكر الأرسطي في: عبد المعطي محمد، السيد تقادي، المنطلق وفلسفة العلم (ص٢٨١).

(٢) انظر: الشنقيطي، محمد فتحي، أسس المنطق والمنهج العلمي، بيروت، دار النهضة العربية، (١٩٧٠م)، (ص١١٨).

(٣) انظر: عبد المعطي محمد، السيد تقادي، المنطلق وفلسفة العلم (ص٢٩١).

٣ – تعدية الحكم من الأفراد الجزئية إلى التعميم الكلي حيث إن الاستقراء فيه معنى التعميم، فينتقل بذلك من التعامل مع الجزئيات إلى التعامل مع الكليات.

٤ – إفادة الاستقراء التام القطع واليقين مما يعطي الأحكام أكثر قوة ودقة ويقينًا، ويضفي على القضايا والأحكام الاستقرار. وعلى الرغم من هذه الفوائد التي يحققها الاستقراء التام إلا أنه لم يخل من انتقادات ومؤاخذات وجهت إليه(١).

أما الاستقراء الناقص فهو الذي يخلو من التعميم، والنظر فيه مقصور على حصر بعض الجزئيات، فهو استدلال قائم على تعداد الحالات والأفراد، وهو في حقيقته انتقال من جزئي إلى جزئي آخر على أساس مبني على التشابه، وعلى قياس الجزئيات التي لم تدرس وتحصر على الجزئيات المدروسة والمحصورة، كما أنه انتقال من أحكام أقل عمومية إلى أحكام أكثر عمومية. ومشكلة هذا النوع من الاستقراء أنه ظني لا يفيد القطع ولا اليقين؛ لأنه مبني على إصدار حكم عام وظني يشمل المحصور المدروس وغير المحصور المدروس بإعطاء الأجزاء غير المحصورة حكم الأجزاء المحصورة، بناء على غلبة الظن بأن بقية الأجزاء مشابهة لها، ففيه نوع من المصادرة والتجاوز إلى التعميم دون اعتبار لتلك الجزئيات المتروكة، كما لا يتفق مع قاعدة الارتباط الجزئي والكلي، وهو أن صدق الحكم الجزئي ليس فيه دليل على صدق الحكم الكلي، وهنا يأتي السؤال، وهو ما وجه جواز الانتقال من مجموعة من الأمثلة الجزئية إلى حكم عام لا ينطبق عليها فقط بل ينسحب على غيرها أيضا(٢)؟

كما أن الاستقراء الناقص أيضًا لا يتفق مع قاعدة اختصار التفكير والاقتصاد في تقرير النتائج، وهو يصلح في الناحية التعليمية لا العلمية. فهذا الاستقراء يتعذر

---

(١) انظر بعض هذه الانتقادات في: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء (ص١٧ – ٢٤). وانظر: عبد المعطي محمد، السيد تقادي، المنطلق وفلسفة العلم (ص٢٩٠). وانظر: محمد عزيز نظمي سالم، المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج، اسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، (١٩٩٢م)، (ص١١١). وقد لخص باقر الصدر جملة الانتقادات الموجهة إلى الاستقراء التام في: – كون الدليل الاستقرائي إذا قام على أساس الاستقراء الكامل يؤدي إلى العلم بالنتيجة لأنها لازمة للاستقراء الكامل لزومًا منطقيًا. – أن الاستقراء الكامل لا يمكن أن يعتبر برهانًا بالمعنى الأرسطي لعدم قدرته بمفرده على اكتساب العلة. – أن الاستدلال بالاستقراء الكامل صحيح من الناحية الصورية منطقيًا، وليس من قبل الاستدلال على الشيء بنفسه. – أن الاستقراء الكامل لا يمكن أن يتوفر في القضايا الكلية في العلوم. باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء (ص٢٤).

(٢) انظر: الشنقيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي (ص١٢٣).

استخدامه في المناهج العلمية بردِّه إلى الماضي واستخلاص قوانين الظواهر الطبيعية وتطبيقها على الحاضر، فهو من هذه الناحية فاشل في مسألة التنبؤ العلمي[١]. ويمكن إرجاع المؤاخذات التي تعرض إليها الاستقراء الناقص إلى أمرين:

الأول: اعتماده على مصادرات غير مبرهنة، وإنما هي مأخودة باعتبارها معارف عقلية قبلية مسلّمة، ووجود مثل هذه المعارف القبلية أمر غير مسلم لدى بعض المذاهب الفلسفية مثل المذهب التجريبي.

الثاني: كون بعض الاستقراءات يسهل خرقها بتخلف كثير من الأفراد عن الدخول تحت نتائجها »[٢]. بل إن تخلف حالة واحدة فقط كافية في خرق نتيجة الاستقراء. وقد جعل ويزلي سالمون المشكلة التي يعاني منها الاستقراء الناقص هي التعميم وقد وصفها بالأغلوطة فـ « أغلوطة الإحصاءات الناقصة هي أغلوطة التعميم الاستقرائي قبل أن تتوافر لدينا البيانات الكافية المسوغة للتعميم »[٣]. وأطلق على هذه الأغلوطة أيضًا بأغلوطة القفز إلى النتيجة[٤]. فكأن الاستقراء الناقص قائم على سرعة التعميم دون استيفاء لعملية الحصر واستعجال القفز إلى النتيجة دون استكمال لعملية البحث والحصر، ويعلل ويزلي بأن هذه مغالطة لعدم توفر البيانات المسوغة لهذا التعميم[٥].

والحقيقة أن مشكلة الاستقراء الناقص محصورة فيما يسمى بالاستقراء العلمي فقط، أما قسيمه وهو الاستقراء الرياضي فهو خالٍ من أي إشكال يمكن أن يرد عليه؛ لأن الاستقراء الناقص الرياضي وهو الذي يستخدم في مجال العلوم الرياضية والعقلية يكفي فيه الاعتماد على مثال واحد أو اثنين لتعميم الحكم واستخراج قاعدة كلية

---

(١) انظر: عبد المعطي، تقادي، المنطلق وفلسفة العلم (ص٢٩١). يعد التنبؤ العلمي أحد الحقائق الأساسية من حقائق البحث العلمي، وإنما يكون التنبؤ العلمي متيسرًا ومقدورًا في حالة ما إذا تم معرفة القوانين « ومعناه أن الباحث يحدد حدوث الظاهرة في المستقبل في تأكد وثقة لحدوثها في الماضي، ويأتي هذا التأكد دون حاجة به إلى الملاحظة والتجربة من جديد... فالتنبؤ هو على ذلك ربط الأسباب بمسبباتها في المستقبل طبقًا لارتباطها في الماضي، وذلك إعمالًا لمبدأ عام عملي هو مبدأ اتساق الظواهر ». الشنقيطي، أسس المنطق (ص١١٨).

(٢) جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص٢٣٦).

(٣) سالمون، ويزلي، المنطق، ترجمة: جلال موسى، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، (ط٢)، (١٩٨٦م)، (ص١٠٦).

(٤) انظر: المرجع السابق (ص١٠٦). (٥) انظر: المرجع السابق.

أو قانون عام لسرعة تصفح العقل لتلك الجزئيات[١]. وهذا النوع من الاستقراء يبنى على بديهة العقل كحكمنا بأن الكل أكبر من الجزء فإن تصور الكل وتصور الجزء وتصور معنى أعظم كافٍ لهذا الحكم[٢]. أما الاستقراء العلمي وهو الذي يستخدم في مجال العلوم الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها فقد يرد عليه الإشكال وهو محل النزاع. وأكبر المشاكل التي يواجهها الاستقراء الناقص قانون العلية أو السببية وقانون الاطراد؛ فقانون العلية هو قانون يستفاد من التجارب الكثيرة والمتكررة التي تفيد أن لكل ظاهرة في الوجود سببًا من الأسباب أو علة من العلل. وقانون الاطراد وهو أن الأسباب والعلل المتشابهة تنتج عنها مسببات ومعلولات متشابهة، فكلما وجد السبب أو العلة ترتب عليه وجود المسبب أو المعلول، ويجرى هذا الاطراد على نسق واحد مستمر في الماضي والحاضر والمستقبل[٣]. فهذان - قانون العلية وقانون الإطراد - أهم قانونين يواجهان الدليل الاستقرائي. ولهذا كانت محاولة التجربيين - وهو اتجاه يؤمن بإمكانية الوصول إلى اليقين عن طريق الدليل الاستقرائي وزعيمه هو الفيلسوف الإنجليزي (جون ستيوارت مل) - حل مشكلة الاستقراء من زاوية السببية وقضية الاطراد؛ حيث يرى المذهب التجريبي حاجة الاستقراء إلى مبدأ السببية وقضية الاطراد القائلة إن الحالات المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة[٤]. وقد لخص نعمان جغيم مشكلة الاستقراء بقوله: « ويمكن تلخيص ما اصطلح على تسميته بمشكلة الاستقراء فيما يأتي: إنه من أجل إعطاء مصداقية علمية لنتيجة الاستقراء حيث يمكن اعتمادها قانونًا عامًّا يجب التأكد من توافر ثلاثة مبادئ:

١ - يجب إثبات مبدأ السببية العامة، أي إثبات أن لكل ظاهرة طبيعية سببًا؛ إذ من غير ذلك يصبح من المحتمل أن يكون تلازم شيئين من الجزئيات المستقرأة (كتلازم تمدد الحديد ووجود الحرارة مثلًا) غير مرتبط بأي سبب، وإنما هو وجود تلقائي، وإذا كان وجوده طرديًّا فليس من الضروري أن يتكرر.

---

(١) انظر: حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة (ص١٩٥).

(٢) محمد رضا المظفر، المنطق (ص٢٦٦).

(٣) انظر: حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة (ص١٩٧). وانظر: باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء (ص٢٥ - ٢٧).

(٤) انظر: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء (ص٧١).

٢ - ولا يكفي إثبات مبدأ السببية العامة، وإنما ينبغي على الدليل الاستقرائي - بعد إثبات ذلك - أن يثبت أن سببًا بعينه هو الذي كان وراء هذه الظاهرة (مثل كون الحرارة وحدها هي السبب في تمدد الحديد)؛ لأن مجرد الاقتران لا يكفي دليلًا على كونه السبب الحقيقي أو الوحيد؛ بل يحتمل أن يكون وجوده قد صادف تأثير السبب الحقيقي.

٣ - إثبات مبدأ التناسق والاطراد الذي يقتضي بأن الكون يسير على نسق واحد لا يتغير، وأن ما حدث في الماضي بعلة من العلل سيتكرر في الحاضر والمستقبل على نفس النحو مع وجود نفس العلة »[١].

كما صور محمد باقر الصدر مشكلة الاستقراء بصورة أخرى حيث قال: «.. الدليل الاستقرائي يواجه ثلاث مشاكل رئيسية:

الأولى: لماذا يجب أن نفترض لـ (ب) سببًا، ونستبعد احتمال الصدفة المطلقة.

الثانية: إذا كان لـ (ب) سبب، فلماذا يجب أن نفترض أن سببه هو (أ) الذي اقترن به، ونستبعد احتمال الصدفة النسبية، وأن يكون (ب) مرتبطًا بـ (ت) في الواقع.

الثالثة: إذا استطعنا أن نتأكد من أن (أ) كان هو السبب لـ (ب) خلال الاستقراء الذي مارسناه فكيف نستطيع أن نعمم النتيجة ونؤكد أن (أ) في كل الحالات الأخرى المتماثلة سوف يظل سببًا وسوف يقترن به (ب) دائمًا؟»[٢].

ويبقى الاستقراء الناقص بوصفه منهجًا في البحث العلمي صالحًا لاستخدامه في مختلف العلوم، كما يعتبر الاستقراء الناقص أكثر استخدامًا في مختلف العلوم مقارنة بالاستقراء التام، وهو أسهل في الإقناع لاستناده إلى المحسوسات ومناسبته للجمهور، ويظهر هذا واضحًا في كلام ابن رشد حيث يقول: « الاستقراء أظهر إقناعًا من القياس إذا كان يستند إلى المحسوس؛ ولذلك كان استعماله أنفع مع الجمهور وهو أسهل معاندة »[٣]. وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إلى الاستقراء الناقص إلا أنه يبقى أكثر أهمية من الاستقراء التام؛ لتعذر توظيف هذا الأخير بصورة واسعة وبطريقة مستمرة؛ لصعوبة تحقيق الاستقراء التام جملة. أما الاستقراء الناقص

---

(١) جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص٢٣٧).

(٢) باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء (ص٦٩). (٣) ابن رشد، الجدل (ص٤٨).

فهو ممكن الممارسة سهل التطبيق « يهدف إلى إيجاد الروابط الضرورية والقوانين الكلية والعلاقات العلية التي لا يمكن للاستقراء التام أن يفي بها تمامًا »[1]. ولهذا كان اهتمام العلماء به أكثر من غيره محاولين حل بعض الإشكالات التي تتعلق به.

الاستقراء عند علماء الأصول:

تناول علماء الأصول بحث الاستقراء في مختلف مدوناتهم الأصولية، ولم تخرج تعريفاتهم في جملتها عن تعريفات المناطقة التي أشرنا إليها سابقًا؛ وذلك لصلة علم الكلام وعلم المنطق بأصول الفقه من جهة، ومن جهة أخرى فإن أكثر المباحث المنطقية تبحث في علم أصول الفقه إما في مقدماته - كما فعل الغزالي والرازي وغيرهما (إلا أن الرازي بحث الاستقراء في مبحث الأدلة المختلف فيها) - أو في مختلف مباحث الأصول الأساسية كما هو الشأن في أكثر كتب الأصول، فضلًا عن أن أغلب الذين كتبوا في علم أصول الفقه وطوروا البحث فيه هم متكلمون مارسوا صنعة المنطق، وتمرسوا على قواعده وأساليبه، وتعد المقدمات التي يمهد بها لعلم أصول الفقه من أساسيات مباحث علم المنطق، فلا غرابة عند تناول الأصوليين لمبحث الاستقراء - والذي في أساسه مبحث منطقي صرف - أن يرجعوا في تعريفه وبيان حده إلى علم المنطق، وإن أرادوا استلهام تعريف أصولي فإن التأثيرات المنطقية تبقى واضحة المعالم في تعريفاتهم.

ومع هذا الجامع المشترك بين الأصوليين إلا أنه اختلفت أنظارهم في موضع الاستقراء في البحث الأصولي، فهناك من أدرجه ضمن المقدمات المنطقية الممهدة لعلم أصول الفقه، كما فعل الغزالي وابن قدامة والكمال بن الهمام وغيرهم، وهناك من عدّه ضمن الأدلة الشرعية المختلف فيها مثل ما فعل الرازي والبيضاوي والزركشي وأكثر المتأخرين، وهناك من جعله أحد مناهج البحث الأصولي وطرق الاستدلال الشرعي كما فعل ذلك الشاطبي.

وقد استخدم علماء الأصول الاستقراء في مدوناتهم الأصولية قبل الشاطبي ووظّفوه في التدليل الأصولي على كثير من المسائل، بل ونجده عند بعض الأصوليين أول ما يلاذ به عند إرادة الاستدلال، وليس الاستقراء محصورًا في باب دون باب

---

(١) عبد المعطي محمد، السيد تقادي، المنطق وفلسفة العلم (ص٢٩٣).

بقدر ما أنه دليل يوظف حسب حاجة الأصولي إليه ضمن شتى الأبواب ومختلف المسائل الأصولية. وقد لوحظ أن بعض الأصوليين المتقدمين توسعوا في استخدام الاستقراء مثل أبي الحسين البصري والكمال بن الهمام، كما لاحظت أيضًا توسعًا في استخدام الاستقراء عند صاحب كتاب التقرير والتحبير وكثرة توظيفه له في مختلف المباحث الأصولية؛ فكان حضور الاستقراء ظاهرًا في مدونته الأصولية إلا أنه استعمل الاستقراء بالمفهوم الأرسطي، وبالمعنى المتداول بين المناطقة وعلماء الأصول من غير تعديل أو تطوير على النحو الذي قام به الشاطبي كما سنبيِّنه.

وقد عقد صاحب التقرير والتحبير فصلًا خاصًّا بالاستقراء في المقدمات المنطقية التي مهد بها كتابه، وقد عرف الاستقراء بأنه تتبع الجزئيات، أي استقصاء جميع جزئيات؛ لتعرف حكم من أحكام، بحيث تتصف به، هل الواقع أنها تتصف به على سبيل العموم أم لا؟[١]. وعرفه بأنه: « إثبات الحكم لكلي لثبوته في جزئياته وهو قسمان: تام، إن استغرقت الجزئيات بالتتبع يفيد القطع »[٢]، بخلاف الاستقراء الناقص الذي على خلافه « أي لم يستغرق جزئياته بالتتبع، وإنما تتبع أكثرها لا يفيد القطع بل يفيد الظن؛ لجواز أن يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرئ منها »[٣]. وهذا هو أساس التفريق بين الاستقراء الناقص والتام، احتمال كون غير المستقرأ مخالفًا للمستقرأ فيقع التخالف في الحكم فيكون الحكم غير كلي. أي يكون صحيحًا من وجه وفاسدًا من وجه آخر.

وذهب جمهور الأصوليين إلى تقسيم الاستقراء إلى قسمين أساسيين أيضًا هما: الاستقراء التام والاستقراء الناقص، متابعين في ذلك ما استقر عليه الفكر الأرسطي والفكر الإسلامي في رؤيتهم إلى الاستقراء، وإن كانت عناية علماء الأصول تركزت على الاستقراء الناقص دون التام. وقد عرفه الزركشي بأنه « تصفح أمور جزئية ليحكم بها على أمر يشمل تلك الجزئيات »[٤]. ثم قسمه إلى تام وناقص أما التام

(١ - ٣) الحلبي، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير، تحقيق: عبد اللّه محمود محمد عمر، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، (١/ ٨٧).

(٤) الزركشي، البحر المحيط (٤/ ٣٢١).

فقد عرفه بأنه « إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي على الاستغراق »[١]. كما عرفه الغزالي بأنه: « عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات »[٢]. وهذا النوع من الاستقراء هو القياس المنطقي الذي يستعمل في العقليات، وقد اعتبره الزركشي حجة بلا خلاف[٣]. كما أن هذا النوع من الاستقراء يفيد القطع واليقين، وقد علل الزركشي قطعية هذا النوع من الاستقراء بأن « الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل فهو لا محالة ثابت لكل أفراده على الإجمال »[٤]. ومن الأمثلة الفقهية على هذا النوع أن كل صلاة إما أن تكون مفروضة أو نافلة، وأيهما كان فلا بد أن تكون مع الطهارة، فكل صلاة فلاً بد وأن تكون مع طهارة. أما النوع الثاني وهو الاستقراء الناقص فقد عرفه الرازي بأنه « إثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته »[٥]. كما عرفه الزركشي أيضًا بأنه « إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته من غير احتياج إلى جامع وهو المسمى في اصطلاح الفقهاء بالأعم الأغلب »[٦]. وهذا النوع من الاستقراء موضع خلاف بين الأصوليين، فقد ذهب الرازي إلى عدم إفادته القطع، وجعله بذلك مفيدا للظن إلا إذا أيد بدليل منفصل. حيث قال: « الأظهر أن هذا القدر لا يفيد إلا بدليل منفصل »[٧]. إلا أن الزركشي صحَّح إفادته للظن الغالب حيث قال: « والأصح أنه يفيد الظن الغالب »[٨]. وفي الوقت ذاته حمل كلام الرازي على « أن الخلاف إنما هو في أنه هل يفيد الظن أم لا؟ لا في أن الظن المستفاد منه هل يكون حجة أم لا؟ »[٩]. وعلى الرغم من أن العلماء متفقون على عدم إفادته القطع؛ لاحتمال تخلف بعض الجزئيات عن الحكم، إلا أن الأسنوي يرى أن العلم به لازم لقوله ﷺ: « **نحن نحكم بالظاهر** »[١٠][١١]، وقال عند

(١) المرجع السابق (٤/ ٢٣١).
(٢) الغزالي، المستصفى (١/ ٥٥).
(٣) انظر: الزركشي، البحر المحيط (٤/ ٣٢١).
(٤) المرجع السابق (٤/ ٢٣١).
(٥) الرازي، المحصول في علم الأصول (٦/ ١٦١).
(٦) الزركشي، البحر المحيط (٤/ ٣٢١).
(٧) الرازي، المحصول في علم الأصول (٦/ ١٦١).
(٨) الزركشي، البحر المحيط (٤/ ٣٢١).
(٩) المرجع السابق.
(١٠) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة (٣/ ١٣٣٧)، رقم (١٧١٣). النسائي، سنن النسائي، كتاب آداب القضاة، باب الحكم بالظاهر (٨/ ٢٣٣)، رقم (٥٤٠١).
(١١) الأسنوي، جمال الدين، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت، دار ابن حزم، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، (٢/ ٩٤).

تعليقه على كلام الرازي الذي سبقت الإشارة إليه « وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقلتها، ويجب العمل به لقوله ﷺ:« **نحن نحكم بالظاهر** »[1].

أما عن حجية الاستقراء فلم يظهر هذا الأخير بصورة واضحة ضمن الأدلة المختلف فيها الأخرى ولم يشتهر كشهرتهم بحيث تكسبه صورة أوضح وأدق، لاسيما فيما يتعلق بمواقف العلماء والمذاهب تجاهه، وإنما ظهرت بعض التطبيقات الفقهية في بعض المذاهب الفقهية مما يمكن اعتباره قولًا بحجيته وجواز العمل بحكمه، وهذا في بعض الاستدلالات الشرعية؛ فالذي يمكن أخذه من كلام القرافي والشاطبي أن المالكية يقولون بحجيته، أما الشافعية فقد قال الزركشي: « وقد احتجَّ الشافعي بالاستقراء في مواضع كثيرة كعادة الحيض بتسع سنين، وفي أقله وأكثره، وجرى عليه الأصحاب »[2]. كما صحح أيضًا الغزالي العمل به في الفقهيات[3]. أما الحنفية فظهرت عندهم بعض التطبيقات الفقهية باستخدام الاستقراء في سجدات التلاوة حيث نفوا وجود سجدة ثانية في سورة الحج، وحملوا الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۩ ﴾ [الحج: ٧٧] على الصلاة، يقول صاحب فتح القدير: « والسجدة الثانية في الحج للصلاة عندنا؛ لأنها مقرونة بالأمر بالركوع والمعهود في مثله من القرآن كونه من أوامر ما هو ركن الصلاة بالاستقراء نحو ﴿ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ [آل عمران:٤٣]»[4]. أما الحنابلة فيظهر الاستقراء عندهم في الاستدلال بأقل الحيض وأكثره، ويرجعون في ذلك إلى استقراء الحالات والوقائع ثم بناء الحكم عليها[5]. وعلى الرغم من أنه يمكن القول بأن الاستقراء لوحظ استخدامه في بعض الاستدلالات الفقهية عند أكثر العلماء وأغلب المذاهب الفقهية؛ مما يقوي القول بحجيته وتداوله في مجال البحث الشرعي، إلا أن ذلك التداول وتلك التطبيقات قليلة ومحدودة، مما يعطيه صورة غير واضحة المعالم عند مختلف المذاهب، خاصة إذا قورن الاستقراء بمختلف الأدلة الأخرى التي نالت حظًا وافرًا من البحث والبيان.

---

(١) المرجع السابق. (٢) الزركشي، البحر المحيط (٤/ ٣٢١).

(٣) انظر: الغزالي، معيار العلم في المنطق (ص١٤٩). (٤) ابن الهمام، فتح القدير (١/ ٣٨١).

(٥) انظر: المقدسي، ابن قدامة، المغني، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، (١/ ٢٢٤ - ٢٥١).

ويمكن القول بأن الاستقراء لم ينل حظًّا من الاهتمام عند سائر المذاهب الأصولية، كما أغفل في بعض المدونات الأصولية؛ وهذا لقلة عناية علماء الأصول به قديمًا، فهناك فرق واضح بين الاستحسان الذي نجد مباحثه تملأ المدونات الأصولية الحنفية، وبين الاستقراء الذي نبحث عن تطبيقاته في ثنايا تفاسير القرآن الكريم.

المنظور الأصولي للاستقراء عند الشاطبي:

يعد الاستقراء عند الشاطبي أحد أهم المناهج العقلية الاستدلالية، وقد لوحظ عليه كثرة استخدامه للاستقراء في كتابه الموافقات أثناء صياغته لمادته الأصولية وضبط مباحثها ومسائلها في مختلف الأبواب من مدونته، فلا تكاد تجد مبحثًا في أوائل الكتاب أو أواخره، ولا تكاد تراجع أمهات المسائل أو فروعها إلا وتجد الاستقراء حاضرًا، بوصفه دليلًا يرتكز عليه الشاطبي في استدلاله الأصولي. وقد اعتبر بعض الباحثين أن أحد أهداف الشاطبي في «كتابه الموافقات هو سلوك منهج الاستقراء، استقراء موارد الشريعة وتصرفاتها من أجل استخلاص أصول قطعية من شأنها الاعتماد عليها، نقل الاستدلال الفقهي من الظن إلى القطع، كما خلص إلى أن طريقة الاستقراء عكست بوضوح تصورًا منهجيًا لما ينبغي أن يكون عليه علم الأصول»[1]. كما أوكل كذلك - الحسني - أمر التجديد عند الشاطبي إلى مسألة الاستقراء فـ«منشأ التجديد الذي يوكل إلى الشاطبي في علم الأصول آيل في المقام الأول إلى تلكم الطريقة الاستقرائية التي اعتمدها في دربه الأصولي»[2].

ولأهمية الاستقراء عند الشاطبي ذهب إلى ربطه بأصول الفقه حيث قال: «وأصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس»[3]. فقد جعل هنا مبنى أصول الفقه في أساسه قائما على معنى الاستقراء ومفهومه. وعلى الرغم من كون الاستقراء مبحثًا فلسفيًا ومنطقيًا صرفًا يستخدم في العلوم العقلية، إلا أن الشاطبي حاول تنقيحه وتكييفه وتطويره ليتلاءم مع منهج البحث في العلوم الشرعية، وهو بذلك يقدم منظورًا شرعيًا جديدًا

---

(١) الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور (ص١٠٩).

(٢) المرجع السابق (ص١٠٩).

(٣) الشاطبي، الاعتصام (١/ ٢٨).

للاستقراء، خاصًّا به، يقوم على أسس ومبادئ وشرائط تجعله يختلف عما عرف في علم المنطق بالاستقراء الأرسطي، وإذا كان الغزالي قد عدّه ضمن المقدمات المنطقية والتي لا علاقة لأصول الفقه بها، كما فعل غير واحد من علماء الأصول، فإن الشاطبي بتطويره لمفهوم الاستقراء وبرؤيته الجديدة له، قد نقله من مفهوم فلسفي ومنطقي صرف إلى مبحث له صبغة شرعية، يستخدم في تناول أهم وأخطر القضايا الشرعية، وإذا كان للشاطبي تحفظ من بعض موضوعات المنطق ومباحثه وكان له موقف ناقد أو رافض منها، فإن هذا التحفظ لا يرى له أثر ولا يلاحظ عند تناوله للاستقراء. حتى أصبح شكل الاستقراء وطبيعته في الإطار الذي استخدمه الشاطبي بخلاف الاستقراء الأرسطي الذي ألفه علماء المنطق والأصول، فهناك فرق واضح وبيّن لمفهوم الاستقراء بين المنظور الكلاسيكي الأرسطي وبين الرؤية التجديدية الشاطبية.

فلم يستخدم الشاطبي الاستقراء كما استخدمه المناطقة والمتكلمون بماهيته المنطقية؛ بل أجرى عليه تحويرًا وتطويرًا وتغييرًا، بحيث أعطى له تكييفًا آخر، كاد بذلك يخرجه عن مفهوم الاستقراء المعروف عند علماء مناهج البحث، فقد تميز عن غيره من الأصولين في استخدامه للاستقراء بأمرين مهمين، مثلا أهم محورين في التجديد الأصولي عنده في المباحث المتعلقة بالاستقراء، وهذان المحوران هما: **أولًا**: ابتكاره لما أسماه بالاستقراء المعنوي وربطه بالتواتر المعنوي، **وثانيًا**: دعوته بأن الاستقراء الناقص يفيد القطع واليقين عند توفر جملة من الشروط فيه، وهذه التغيرات التي أجراها على مفهوم الاستقراء يتعلق بأحد أقسامه، وهو ما يعرف عند المناطقة والأصوليين بالاستقراء الناقص، أما الاستقراء التام فقد استخدمه كما هو دون أي تغيير أو تعديل؛ وذلك لخلوه من الإشكال والاعتراض؛ فبالنسبة للأول: فقد استخدم نوعًا جديدًا من الاستقراء وهو الاستقراء المعنوي لتجويز القول بالتعميم الاستقرائي، محاولًا بذلك حل أكبر مشكلة يعاني منها الاستقراء الناقص، وهي مشكلة التعميم والقفز إلى النتيجة، وفي الثاني: ادعى جملة شروط لعقلنة التعميم وقبوله عند استخدام الاستقراء الناقص وتوظيفه وإفادته القطع واليقين. وهذا بيان ذلك:

الشاطبي وابتكاره للاستقراء المعنوي:

كان الابتكار الذي أحدثه الشاطبي في الاستقراء المعنوي قائمًا على نظرية

المحدّثين لفكرة التواتر في الحديث النبوي الشريف، فمنه استوحى الفكرة، ووظف منهج المحدثين، واستفاد من خبرتهم في إعطاء بعض الأخبار مصداقية عالية تصل إلى درجة القطع واليقين. وقبل أن نتوغل في بيان فكرة الاستقراء المعنوي عند الشاطبي، نشير بإيجاز إلى فكرة التواتر عند المحدثين لتسهيل عملية الربط بينهما، وكيفية استفادة الشاطبي من الخبرة الحديثية بتوظيفها في أصول الفقه.

فالمتواتر عند المحدثين هو « عبارة عن الخبر الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورة، ولا بد في إسناده من استمرار هذا الشرط في رواته من أوله إلى منتهاه »[١]. والمتواتر قسمان: **الأول**: التواتر الفظي: وهو ما نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورة بأن يكونوا جمعًا لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم من أوله إلى آخره. **والقسم الثاني**: التواتر المعنوي: وهو أن ينقل جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة تشترك في أمر واحد[٢]. وهذا النوع من الحديث المتواتر لا يمكن دفعه، بل يضطر إليه الإنسان اضطرارًا، ويجب العمل به من غير بحث عن رجاله[٣]. يقول الجويني: « اعلم وفقك اللّه أن لأهل التواتر الذي يقع العلم بصدقهم ضرورة أوصاف إذا اجتمعت ثبت العلم الضروري، وإن اختل واحد منهما لم يثبت العلم الضروري في مجرى العادة، فأحد الأوصاف أن يكون المخبرون عالمين عما أخبروا عنه. **والثاني**: أن يكونوا مضطرين إلى العلم الحاصل لهم، مخبرين عن علمهم الضروري، **والثالث**: أن يزيد عددهم على الأربع، فلو كانوا أربعًا فما دونه لم يقع العلم الضروري بأخبارهم، فهذه هي الأوصاف المشروطة، ثم اعلم بعد ذلك أن ما نقل من الأخبار المتواترة، وتوالت في نقلها الأعصار، ونقلها الخلف عن السلف، فينبغي أن يكون حال من نقل عن الأولين - فيما ذكرناه من الأوصاف - كحال الأولين فيما علموه ضرورة، وكذلك النقلة في الرتبة الثالثة، وهذا هو المعنى

---

(١) ابن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، بيروت، المكتبة العصرية، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، (ص٢٤١). وانظر: النووي، محيي الدين، إرشاد طلاب الحقائق، تحقيق نور الدين عتر، بيروت، دار البشائر الإسلامية، (ط٣)، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، (ص١٧٩).

(٢) السيوطي، جلال الدين، تدريب الراوي، تحقيق عرفان العشا حسونة (ص٣٥٢ - ٣٥٤).

(٣) انظر: القاسمي، جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، (ص١٤٧٦).

بقول الأصوليين: إنا نشترط في عدد التواتر استواء الطرفين والواسطة »[1]. ونفصل شروط التواتر فيما يلي وهي:

الأمر الأول: « أن يكون ذلك الخبر مما يدرك بالحس، ويكون مستند المخبرين هو الإحساس به على وجه اليقين »[2]. ويريد بالأمر الحسي هو استنادهم إلى الحواس مثل السمع والبصر، كأن يقول سمعنا أو رأينا، فإن كان مستند الإدراك هو العقل، فإن ذلك لا يسمى تواترًا ولا يفيد العلم.

الأمر الثاني: « أن يكون عدد المخبرين به بلغ في الكثرة مبلغًا يحيل تواطؤهم على الكذب فيه »[3]. وذلك من أول طبقة إلى آخرها ومنتهاها، فإن لم يبلغ المخبرون به هذا المبلغ لم يسم ذلك المخبر متواترًا، وإن أفاد العلم لأسباب أخرى تدل على صدق الخبر[4]. وهذا ما جعل بعضهم يعرف التواتر بأنه « خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه » فاحترز « بنفسه » عن الخبر الذي علم صدقه بأمر آخر كقرينة دلت على صدق من أخبر به[5].

الأمر الثالث: أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات في كمال العدد، فإن اختل هذا الشرط كأن حدث نقل جماعة عن أخرى، أو خلف عن سلف، وتوالت الأزمان والأعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر، لم يحصل العلم بصدقهم؛ لأن خبر كل عصر مستقل بنفسه[6].

إذا كان الأساس الذي ابتكر منه الشاطبي هذا النوع من الاستقراء هو التواتر، وتحديدًا هو التواتر المعنوي، فقد جعله صنوًا للاستقراء المعنوي وشبيهًا له، ومنه انطلق لتحديد مفهوم الاستقراء المعنوي، فكأن الشاطبي جعل الاستقراء التام بمنزلة التواتر اللفظي، والتواتر المعنوي بمنزلة الاستقراء المعنوي؛ ذلك لتشابههما في تضافر الأدلة على معنى واحد، يقول الشاطبي في بيانه للاستقراء المعنوي:

---

(١) الجويني، التلخيص في أصول الفقه (٢/ ٢٨٨).

(٢ - ٥) الجزائري، طاهر بن صالح بن أحمد، توجيه النظر إلى أصول الأثر، بيروت، دار المعرفة، د.ت، (ص٣٤).

(٦) انظر: المرجع السابق (ص٣٥).

« الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد، تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة: جود حاتم وشجاعة علي ﷺ وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة »[1]. فالاستقراء المعنوي لا يثبت عند الشاطبي بدليل واحد بعينه بل بأدلة مختلفة متباينة في أعيانها ووقائعها، ولكن تتضافر وتتوافق على أمر واحد وتجتمع على معنى واحد، ولا يضر اختلاف أغراضها ومقاصدها في مختلف الأبواب، فضلًا عما ينضاف إلى ذلك من جملة قرائن أحوال تعزز من قوة ذلك المعنى. وهذا هو أساس الاستدلال الاستقرائي الذي سار عليه الشاطبي في بحثه الأصولي. ولتعزيز قوة الاستقراء المعنوي والارتقاء بنتيجته إلى درجة القطع، حاول الشاطبي مقاربته بالتواتر المعنوي، وإضفاء أوصاف اليقين والقطع عليه، فقد عد الاستقراء المعنوي أحد أنواع التواتر الذي يفيد القطع؛ فبعد أن فسر الاستقراء بأنه تصفح جزئيات ذلك المعنى؛ ليثبت من جهتها حكم عام إما قطعي وإما ظني. قال مقارنًا إياه بالتواتر المعنوي: « أن التواتر المعنوي هذا معناه، فإن جود حاتم مثلًا إنما ثبت على الإطلاق من غير تقييد على العموم من غير تخصيص بنقل وقائع متعددة تفوت الحصر، مختلفة في الوقوع متفقة في معنى الجود، حتى حصلت للسامع معنى كليًا حكم به على حاتم وهو الجود، ولم يكن خصوص الوقائع قادحًا في هذه الإفادة »[2]. فيشترك كل من الاستقراء المعنوي والتواتر المعنوي في كون كل واحد تضافرت أدلته الظنية وتكاثرت وتواردت على معنى واحد؛ لإفادة العلم والقطع واليقين. وإذا كان القاسم المشترك بينهما واحدًا فكانت نتيجتهما واحدة.

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٦٢).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٦٥).

تكييف الشاطبي للاستقراء الناقص:

استخدم الشاطبي الاستقراء على مراتب متفاوتة، وأضفى عليه أوصافًا مختلفة يفهم منه التفريق بين هذه المراتب؛ فقد تعرض إلى ما أسماه بالاستقراء التام، والاستقراء القطعي، والاستقراء الناقص، والاستقراء المعتبر، والاستقراء العادي، ولا شك أن مقصوده بالاستقراء التام والقطعي سواء، كما أنه يقرُّ بأن الاستقراء ينقسم إلى استقراء تام يفيد القطع، وآخر ناقص يفيد الظن، وينسب ذلك إلى أرباب العلوم النقلية والعقلية يقول: « الاستقراء هكذا شأنه: فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى؛ ليثبت من جهتها حكم عام إما قطعي وإما ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية »(١)؛ فهناك استقراء تام وهو الذي ينتج القطعي، وهناك الاستقراء الناقص الذي ينتج الظني، وما يؤكد هذا المعنى استخدام الشاطبي في بعض المواضع من كتابه اصطلاح الاستقراء التام، منها قوله في بعض معاني الترخيص: « وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخيص تشديد فلا يجعل بينهما وسطًا وهذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب، ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك »(٢). وقوله في بيان عدم وقوع النسخ في الأحكام الكلية والقواعد الأصولية: « ويدل على ذلك الاستقراء التام »(٣). وكذلك قوله: « والثالث أن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابت قطعًا بالاستقراء التام »(٤). وتأكيده على انحصار المصالح في ثلاث مراتب: وهي الضرورية والحاجية والتحسينية حيث قال: « واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب »(٥). وعند تخطئته لمن يظن أن ترك الترخيص تشديد يقول: « وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخيص تشديد فلا يجعل بينهما وسطًا وهذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب، ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك »(٦).

كما استعمل كذلك صفة القطع وأضفاها على الاستقراء التام في مواضع منها: عند تعليقه على الآثار الدالة على أن قصد المكلف إلى التشديد على نفسه في العبادة وسائر التكاليف صحيح مثاب عليه قال: « إن هذه أخبار آحاد في قضية واحدة

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٦٤).
(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٥٩).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٩٧).
(٤) المرجع السابق (٣/ ٢٤).
(٥) المرجع السابق (٤/ ٤٧٧، ٤٧٨).
(٦) المرجع السابق (٣/ ٢٥٩).

لا ينتظم منها استقراء قطعي، والظنيات لا تعارض القطعيات، فإن ما نحن فيه من قبيل القطعيات »[١]. وعند حديثه عن عدم جواز خرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع قال: « وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي، فإن قيل الكلي لا يثبت كليًّا إلا من خلال استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها، وإذا كان كذلك لم يمكن أن يفرض جزئي إلا وهو داخل تحت الكلي؛ لأن الاستقراء قطعي »[٢]. كما تحدث عما أسماه بالاستقراء المعتبر في إطار حديثه عن علاقة القرآن بالسنة حيث قال: « تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئيًّا فمأخذه على الكلية إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل، إلا ما خصَّه الدليل، مثل خصائص النبي ﷺ، ويدل على هذا المعنى بعد الاستقراء المعتبر أنه محتاج إلى كثير من البيان، فإن السنة على كثرتها وكثرة مسائلها إنما هي بيان الكتاب »[٣]. فحديثه عن الاستقراء المعتبر يفهم منه أن هناك استقراء غير معتبر، ولا ندري ماذا يقصد بالاستقراء المعتبر، فهل هو الاستقراء التام، أو هو الاستقراء الناقص المستوفي الشروط المطلوبة لإفادته القطع؟ أو أنه يقصد بالاستقراء غير المعتبر أدنى مراتبه، وهو ما كان فيه الحكم مبني على بعض الجزئيات دون أن يعزز بقرائن الأحوال وتأكيدات وتقريرات تقوي من شأنه. وعلى الرغم من اختلاف هذه الإطلاقات على الاستقراء إلا أن خلاصة الاستقراء عند الشاطبي يندرج تحت قسمين مهمين: هما الاستقراء القطعي الذي تستقرأ فيه كل الجزئيات، والاستقراء الناقص الذي لا تستقرأ فيه جميع الجزئيات، وقد أشار إلى هذا بقوله: «وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي، فإن قيل الكلي لا يثبت كليًّا إلا من استقراء الجزئيات كلها أو أكثرها »[٤]. فهناك استقراء كلي وهناك استقراء بعضي بناء على مدى استكمال دراسة الجزئيات واستغراقها أو دراسة بعضها وعدم استغراقها، وقد حاول الشاطبي عقلنة التعميم وجعله أكثر قبولًا باستخدام الاستقراء الناقص، وإفادته القطع واليقين بإضفاء جملة من الشروط وهي: التكرار والتأكيد والانتشار، فهذه ثلاثة شروط يعتمد عليها في التعميم الاستقرائي، وبناء على هذه الشروط الثلاثة ذهب إلى أن العمومات إذا اتحد معناها وانتشرت في أبواب الشريعة

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٤٣٥).
(٢) المرجع السابق (٣/ ٩).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٣٠، ٣٣١).
(٤) المرجع السابق (٣/ ٩).

أو تكررت في مواطن كثيرة متفرقة من غير تخصيص، فإنها تجري على عمومها من غير حاجة إلى التوقف والبحث عن معارض أو مخصص[1]. فتوفر التكرار والتأكيد والانتشار كافٍ في إجراء التعميم من غير حاجة إلى البحث عن معارض.

فكأن هذه الشروط الثلاثة ترخص عملية القفز إلى النتيجة، وتتسامح في تجاوز بعض الجزئيات للتعميم الاستقرائي، ويمثل الشاطبي لمسألة التعميم بقاعدة رفع الحرج في الشريعة؛ حيث « عدّه علماء الملة أصلًا مطردًا وعمومًا مرجوعًا إليه من غير استثناء ولا طلب مخصص ولا احتشام من إلزام الحكم به ولا توقف في مقتضاه »[2]، ويخلص الشاطبي إلى تقرير قاعدة وهي أن: « كل أصل تكرر تقريره وتأكد أمره وفهم ذلك من مجاري الكلام، فهو مأخوذ على حسب عمومه »[3]، وسبب ذلك أن التكرار والتأكيد والانتشار عنده قرائن تجعل من العموم بمنزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف تخلف التكرار والتأكيد والانتشار، فإن ذلك مؤذن باحتمالات واردة على العموم، فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يبحث عن معارض أو مخصص[4]. فهذا الأصل وإن تعلق بتقرير قاعدة في العموم إلا أنه مبني على التعميم المبني على الاستقراء الذي عضده التكرار والتأكيد والانتشار فجعله حكمًا مطردًا ينتج حكمًا قطعيًّا.

دواعي الشاطبي لتطوير مفهوم الاستقراء:

لجأ الشاطبي إلى تطوير البحث في مفهوم الاستقراء الناقص؛ لحاجته الماسة لتوظيفه في الاستدلالات الشرعية، ولانسجامه مع منهج البحث الشرعي الأصولي، واقترابه مما أسماه العلماء بإلحاق الفرد بالأعم الأغلب، وتقاطعه مع بعض معاني التواتر المعنوي عند المحدثين. فآثر الشاطبي سحبه من دائرة البحوث المنطقية إلى دائرة البحوث الشرعية مع إجراء بعض التعديلات عليه، محاولًا بذلك مقاربته بالاستقراء التام، والتواتر المعنوي مع إضفاء بعض التعديلات عليه، وتأسيسه على بعض الشروط؛ لجعله في مرتبة القطع.

(١، ٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٧١).

(٣، ٤) المرجع السابق (٣/ ٢٧٢).

مشكلة الاستقراء الناقص وموقف الشاطبي منه:

لا شك أن نتيجة الاستقراء الناقص عند الفلاسفة والمناطقة وسائر الأصوليين ظنية لا تفيد القطع، كما نقل ذلك الشاطبي نفسه، وكما هو مقرر في كتب الأصول وكتب المنطق. وكما لاحظنا أن الشاطبي يسلك في توظيفه للاستقراء الناقص في البحث الأصولي منهجًا آخرَ خالف فيه سائر الأصوليين والمناطقة؛ حيث رفع من شأنه؛ ليجعله في مرتبة القطع مفيدًا لليقين، متجاوزًا بذلك ما استقر عليه الفكر الأرسطي والفلسفي والمنطقي والأصولي في كون الاستقراء الناقص لا يعدو أن يفيد الظنيات. والشاطبي وإن وافق بعض علماء الأصول في القول بحجية الاستقراء فإنه يختلف عنهم في إفادته للقطع لا الظن،؛ حيث إن علماء الأصول مع قولهم بحجية الاستقراء إلا أنهم يقولون بظنيته خلافًا للشاطبي.

ومشكلة الاستقراء الناقص عاشها الفكر الإنساني قديمًا وحديثًا، والشاطبي في محاولته لتطوير البحث في مفهوم الاستقراء مدركًا لهذا الإشكال الذي يواجهه، ولكنه يحاول أن يعطي قراءة جديدة له، محاولًا تقديم تفسيرات لإضفاء صفة القطع واليقين عليه، وفي الوقت ذاته يوجه بعض الاشكالات والاعتراضات التي قد ترد عليه محاولًا بذلك حل ما يسمى بمشكلة الاستقراء الناقص، ونشير هنا إلى أهم التفسيرات والتطويرات التي قدمها الشاطبي.

أولًا: اطراد الكلي وعدم خرمه بتخلف جزئي:

وهذه أهم قاعدة كلية يعول عليها الشاطبي وغيرها من القواعد وتفسيراتها الأخرى التي تأتي بعدها إما مندرجة تحتها أو مفسرة لها، والشاطبي يدفع فكرة احتمال مخالفة بعض الجزئيات التي لم تستقرأ لغالبية الجزئيات التي تم استقراؤها، ويعطي على أساسها حكم القطع بأن معارضة بعض تلك الجزئيات للكلي بعد استقرار الكلي لا يضر ولا يخرم اطراده ويبقى على قطعيته « إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد »[1]. فهناك كليات مستقرة مطردة وهناك جزئيات تخالفها. والحقيقة أن الشاطبي لا يجمع

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٨ - ١٠).

بينهما قصد التوفيق، وإنما يرد تلك الجزئيات إجراء للكليات فـ « الكليات الثلاث إذا كان قد شرعت للمصالح الخاصة بها، فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات »[١]. وأوضح من هذا أنه « لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح »[٢]. وهذه القاعدة الكلية التي قررها الشاطبي مبنية على قواعد أخرى ذات صلة بها، تفيد المعنى نفسه وتعطي تفسيرات تقوي هذه القاعدة. فيبقى الكلي مستمرًّا ومطردًا ويهمل الجزئي الذي يعارضه؛ لأنه تخلف آحاد وجزئيات لا اعتبار لها في معارضة الكلي المعتبر.

ثانيًا: عدم معارضة الكلي بالجزئي:

بمعنى أن الجزئي لا يرتقي لمعارضة الكلي، فلا يعارض الكلي إلا الكلي فيهمل الجزئي، وبناء على ذلك « فالمتخلفات الجزئيات لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت »[٣]. إذًا يشترط في تلك الجزئيات أن ترتقي إلى مرتبة الكلي لصحة المعارضة؛ ليكون كلي معارض لكلي. فالشاطبي بذلك « ينظر إلى القيمة العددية للجزئيات المعارضة، الأمر الذي يرفضه كثير من الفلاسفة الذين يعتقدون أن حالة مناقضة واحدة كافية لإلغاء الكلي برمته »[٤]. وبذلك لا يقر هذه القاعدة ولا يعترف بها، والتي مفادها أن حالة مناقضة واحدة تخرم الكلي، ولكن يبقى الكلي مطردًا ويهمل الجزئي.

ثالثًا: عدم تأثير الجزئي على الكلي:

مع احتمال وجود معارضة الجزئي للكلي فإن تلك المعارضة غير مؤثرة خاصة إذا كانت تلك المعارضة في الوضعيات مثل الشرعيات واللغويات، فتلك المعارضة مغتفرة ومهملة لا ترقى إلى أن تقدح في الكلي، بخلاف ما إذا كانت المعارضة في العقليات؛ فإن تلك تؤثر في الكلي، وتعد قادحة فيه، فـ « تخلف بعض الجزئيات يكون قادحًا إذا كان في العقليات، كما نقول: « ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلًا » فهذا لا يمكن فيه التخلف البتة، فإذا كان كذلك فالكلية في الاستقرائيات صحيحة وإن تخلف عن مقتضيات بعض الجزئيات »[٥]. والحقيقة أن المخالفة فيما هو ثابت عقلًا

(١ - ٣) المرجع السابق (٢/ ٢٩٨).

(٤) صوالحي، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي (ص٨٥).

(٥) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٢٩٨).

لا خلاف في تأثيرها، ويبقى محل النزاع قائمًا في المخالف فيما تواضع عليه الناس، **ويعطي الشاطبي تفسيرًا لسبب عدم تأثير الجزئي في الكلي:**

١ - أن « الجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارج عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة تحته أصلًا »[1]. بأن تكون قد أدخلت تلك الجزئيات تحت ذلك الكلي؛ لاعتقاد شبه أو تماثل حصل في ذهن المجتهد، كذلك قد تكون تلك الجزئيات غير داخلة تحت ذلك الكلي أصلًا، كما قد تكون تلك الجزئيات المتخلفة والمعارضة للكلي « تكون داخلة لكن لم يظهر لنا وجه دخولها »[2].

٢ - تكون نتيجة هذه التفسيرات وفائدتها هي « إن تخلف الجزئي إنما هو من جهة المحافظة على الجزئي في كلية من جهة أخرى »[3]. بمعنى أن إهمال معارضة الجزئي لمقتضى الكلي بناء على أن تخلفه راجع إلى المحافظة على ذلك الكلي من جهة أخرى، وهذا إذا كان لمعارضة الجزئي تفسيرًا وتوجيهه، كأن المعارضة كانت لمانع ما، بينما مجرد التخلف والمعارضة دون وجود مانع، فإن ذلك التخلف يعد قادحًا في ذلك الكلي، وتبقى الجزئيات المتخلفة ومعارضتها للكلي هل هي جزئيات أهملت بسبب عدم اعتبارها في الوضعيات وضعفها في جانب الكلي، أم أنها تخلفت بسبب عدم القدرة على استقرائها للتعذر؟ بمعنى هل استقرئت تلك الجزئيات وأهملت لعدم تأثيرها على الرغم من معارضها، أم أنه تعذر حصر تلك الفجوات وعدّها بسبب اتساعها وتعذر حصرها وتناولها بالدراسة؟ فعلى التفسير الأول، قد يبقى الكلي مطردًا لا تعارضه تلك الجزئيات بسبب اختبارها واستقرائها، وتبين على الرغم من معارضتها أنها مهملة لا تأثير لها. وهناك يكون لتفسير الشاطبي لقطعية الاستقراء الناقص له مبرر، وعلى التفسير الثاني، وهو تعذر حصر الجزئيات مع بقاء عموم حكمها يبقى الإشكال قائمًا فيه، والتبرير غير كافٍ من جهة النظر المنطقية.

خصوصية الاستقراء عند الشاطبي:

استقل الشاطبي بمفهوم خاص للاستقراء يمكن أن نسميه بالاستقراء الشاطبي، أو الاستقراء الشرعي، كما يمكن وصفه بأي وصف آخر يخرجه عن مفاهيم الاستقراء

(١ - ٣) المرجع السابق (٢/ ٢٩٨).

في الفكر اليوناني والمنطق الأرسطي، ويميزه عن الاستقراء العلمي الحديث. ولهذا لا يمكن تقويم ما ابتدعه الشاطبي من استقراء دون استحضار لنماذج الاستقراءات الموجودة في مناهج البحث العلمي القديم والحديث؛ فعدم استحضار تلك النماذج قد يوقع في نوع من الشطط والزلل والتجاوز والمصادرة في الحكم. **فالاستقراء في مناهج البحث العلمي القديم والحديث يمكن أن نصنفها بعد محاولة الشاطبي إلى ثلاثة مذاهب أساسية:**

المذهب الأول: الاستقراء الأرسطي:

وهذا الاستقراء هو الاستقراء التقليدي، والذي أول من تكلم فيه هو الفيلسوف اليوناني أرسطو، وهو الذي تناوله العلماء المسلمون بالشرح والبحث والدراسة والنقد، وهذا النوع من الاستقراء يبحث في العلوم العقلية مثل علم المنطق والفلسفة، ويقسمه أصحابه إلى الاستقراء التام الذي يفيد القطع، والاستقراء الناقص الذي يفيد الظن، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك.

المذهب الثاني: الاستقراء العلمي:

ويسمى كذلك بالاستقراء التجريبي، وهو دراسة تعتمد على الملاحظة والتجربة، يتم فيها الانتقال عن طريق التعميم إلى حكم عام يؤدي إلى الكشف عن القانون العلمي[(١)]. وهذا النوع من الاستقراء يستخدم في العلوم الطبيعية، والنفسية في العصر الحديث، وفيه اتجاهات ومذاهب ليس هذا محل بسطها[(٢)]. وهذا النوع من الاتجاه « يؤمن بأن التجربة والخبرة الحسية هي الأساس العام والمصدر الرئيس لكل ألوان المعرفة التي يزخر بها الفكر البشري، وينكر وجود أي معرفة قبلية لدى الإنسان بصورة مستقلة عن الحس والتجربة »[(٣)]. فهو مذهب مبني على الحس والتجربة قصد الكشف عن قوانين علمية تخضع لها مجموعة من الظواهر، وأساس هذا الاتجاه هو الانطلاق من الملاحظة الحسية الدقيقة للظواهر، ويجري عليها تجربة قصد الوصول إلى تصور

---

(١) انظر: الشنقيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي (ص١٢١).

(٢) انظر: باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء (ص٦٩). وانظر: محمد عزيز، المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج (ص١١٣). وانظر: الشنقيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي (ص١١١).

(٣) باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء (ص٦٩).

عام، وفكرة أساسية عن النظام التي تخضع له تلك الظواهر، وهذا الذي يطلق عليه الفرض العلمي، وعند إرادة التحقيق من صدق الظاهرة تستخدم الملاحظة والتجربة تأكيدًا لصحة الفرض العلمي[١]. وهذا النوع من الاستقراء عادة ما يمر بمراحل أساسية أهمها: مرحلة البحث من خلال الملاحظة والتجربة، ومرحلة التجربة لبيان صحة وصدق الفروض[٢]؛ فالاستقراء العلمي من أساسه مبني على معطيات الحس، وهي الطريق الوحيد لإدراك مثل تلك الظواهر، مثل الملاحظة والمشاهدة الدقيقة للظواهر أو الوقائع الجزئية، والملاحظة في المذهب التجريبي هي: « مشاهدة دقيقة لظاهرة من الظواهر نستعين فيها بالأدوات والأجهزة والأساليب التي تتفق مع طبيعة الظاهرة »[٣]؛ فتتدخل في هذه الملاحظة بعض المعدات والآلات وغيرها من وسائل البحث العلمي التي تساعد على إعطاء صورة صحيحة للحواس. « وتقوم الملاحظة على عنصرين متكاملين هما: **الأول**: استعانة الباحث بالأجهزة في التسجيل، **والثاني**: الجهد العقلي الذي يبذله الباحث تنسيقًا للمعلومات وتفسيرًا لها وحدسًا بها »[٤].

فالملاحظة تعتبر بداية أولى مراحل الاستقراء، كما يدخل فيها أيضًا التجربة التي هي: « تلك الملاحظة المقصودة التي تحدث بها الظاهرة، وتوفر شروط وظروف وقوعها؛ لتوحي إلينا بفرض علمي، أو لاختيار صحة فرض ما، أو إسقاط فرض معين لنتأدى إلى قانون علمي »[٥]. فنلاحظ أن الإدراك الحسي وراء الاستقراء العلمي دائمًا، ولهذا يستند المنهج الاستقرائي عند جون ستيوارت ميل على دعامتين أساسيتين هما: **الأولى**: الملاحظة والتجربة الحسية، **الثانية**: أن القوانين العلمية مطردة[٦]. كما يقوم هذا النوع من الاستقراء على أسس وهي: العلية أو مبدأ السببية،

---

(١) انظر: محمد عزيز، المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج (ص١١٣)

(٢) انظر: المرجع السابق (ص١١٣).

(٣) الشنقيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي (ص١٢٧).

(٤) المرجع السابق (ص١٢٧). كما أن الملاحظة في المذهب التجريبي على نمطين كمي وكيفي؛ فالنمط الكيفي يبتدئ في علوم كعلوم الحيوان والنبات الذي يستهدف الباحثون فيه تحديد الصفات النوعية المتميزة للأجناس والأنواع والفصائل، أما النمط الكمي فتتبينه في علوم كالفلك والكيمياء والطبيعة حيث الحرص على معرفة ما بين العناصر من علاقات، الشنقيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي (ص١٢٩).

(٥) محمد عزيز، المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج (ص١١٥).

(٦) المرجع السابق (ص١٤٥).

الاطراد أو فكرة الحتمية وفق القانون العلمي والضرورة، و التنبؤ العلمي وفق مبادئ الضرورة والتفسير[١].

ويهدف هذا النوع من الاستقراء إلى « هدفين رئيسين فهو يصف أولًا وصفًا دقيقًا أنواعًا معينة من الموضوعات الأمبيريقية، ثم يقوم بتفسير التغيرات الأمبيريقية بالانتقال من وصف المظاهر الخارجية إلى المظاهر الداخلية، ويبدأ بملاحظة الظواهر، ثم وضع الفروض، ثم التحقيق من صدقها حتى يصبح الفرض قانونا، ويستخدم في ذلك التجربة والمقارنة »[٢]. فواضح أن الاستقراء العلمي يقوم على أساس إدراكات حسية واختبارات عملية ومخبرية، تتدخل فيها مجموعة من الآلات والأدوات والوسائل قصد التوصل إلى قوانين علمية ترتبط بالعلية والسببية والاطراد.

المذهب الثالث: الاستقراء الشاطبي:

وهو الذي طوَّره الشاطبي من الفكر الأرسطي حيث أدخل عليه جملة من التعديلات والضوابط والشروط بحيث صيره مفهومًا له وذا خصوصية شرعية، وأصبح مستندًا صالحًا للتطبيقات الفقهية والأصولية والشرعية. وقد سبق عرض مذهب الشاطبي في هذا النوع من الاستقراء وموقفه من القطع والظن فيه.

وبناء على استحضار هذه المذاهب الثلاثة للاستقراء يمكن تقويم مجهود الشاطبي في محاولته لتطوير أحد مناهج البحث العلمي، فهو يتحدث عن استقراء شرعي له تطبيقاته الشرعية الخاصة به، بحيث لا يتعدى إلى غيره من المجالات العلمية الأخرى مثل الرياضيات والفلك والكيمياء وغيرها، وتبقى هذه العلوم غير الشرعية مرتبطة بأحد نوعي الاستقراء وهما: الاستقراء الأرسطي، و الاستقراء العلمي ضمن دائرة بحثية خاصة.

وبهذا المدخل المنهجي لتقسيم الاستقراء، وبإعطاء خصوصية لمفهوم الاستقراء الشاطبي، يمكن تقويم محاولة الشاطبي واعتبارها محاولة ناجحة؛ إذ إن مفهوم الاستقراء عنده ينسجم مع مجال البحث الشرعي؛ لانحصار مادته وإمكانية التحكم في مفرداته وموضوعاته عمومًا. وبذلك تبقى تلك المؤاخذات التي يمكن ملاحظتها على مذهب الشاطبي؛ لتعلقه أكثر إما بالاستقراء الأرسطي أو بالاستقراء العلمي،

---

(١) انظر: المرجع السابق (ص١١٩).

(٢) المرجع السابق (ص ١١).

والشاطبي لم يوظّف لا هذا ولا ذاك، وإنما وظّف استقراء آخرَ يختلف عنهما تمامًا بما أعطاه إياه من شروط وضوابط، وتكييف شرعي.

وليس هدف الشاطبي من وراء توظيفه للاستقراء هو كشف القوانين العلمية المفسرة للظواهر الطبيعية، أو الكشف عن العلاقات الضرورية التي تربط الظواهر بعضها ببعض؛ لأن ذلك مجاله العلوم الطبيعية، وإنما هدف الاستقراء عنده هو ضبط القواعد الأصولية والكليات الشرعية، وحكم ومقاصد الشارع في إطار العلوم الشرعية، وذلك محصور في النصوص الشرعية، وهذا لا يتطلب كل المراحل التي يتطلبها الاستقراء العلمي بما فيه من أسس ومبادئ وأدوات ووسائل ومراحل؛ ولهذا فلا وجه للاعتراض على وجود مبادئ عقلية قبلية، وهو ما يرفضه المذهب التجريبي واعتبار تلك المبادئ مسلمات يقوم عليها الاستقراء، وهذه المبادئ هي:

الأول: قانون العلية العام الذي يقرر أن الظواهر تترابط ترابط العلة والمعلول، وأن الحالات المتشابهة أو المتماثلة تكون عللها متماثلة كذلك.

الثاني: قانون التناسق والاطراد الذي يقضي بأن الطبيعة تسير وفق نسق واحد لا يتغير، فما حدث في الماضي بعلة من العلل سيتكرر في الحاضر والمستقبل على النحو نفسه مع وجود العلة نفسها[1].

كما ينبغي التنبيه على أن كلام الشاطبي عن إفادة الاستقراء اليقين لا يعني به اليقين المنطقي[2]، أو اليقين الذاتي[3]، وإنما المراد به اليقين الموضوعي وهو نفي الاحتمال الناشئ عن دليل، لا نفي كل احتمال كائن عقلًا[4]. وهذا النوع من اليقين ممكن تحقيقه ويعمل به في الشرعيات.

---

(١) انظر: جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص٣١٩).

(٢) اليقين المنطقي: ويسمى اليقين الرياضي، ويعني العلم بقضية معينة والعلم بأن من المستحيل أن لا تكون القضية بالشكل الذي علم. باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء (ص٣٢٢).

(٣) اليقين الذاتي: وهو جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أي شك أو احتمال للخلاف فيها. محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء (ص٣٢٣).

(٤) انظر: جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص٣٢٢).

وبهذه الخصوصية الشرعية للاستقراء عند الشاطبي يمكن القول: إنه صالح للتطبيقات الشرعية لوجود جملة أسباب فضلًا عما سبق ذكره وهي:

- محدودية النصوص الشرعية بسبب انقطاع الوحي، وهذه النصوص الشرعية هي موضوع الاستقراء ومادته.

- مجال الشرعيات والقوانين التي تحكمه تختلف عن مجال العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والعلوم العقلية، فلا بد من وجود نوع خاص من الاستقراء يستقل ببحث الشرعيات ويطبق على النصوص الشرعية انطلاقًا من الأساسيات الشرعية التي تقوم عليها علوم الشريعة.

- الاستقراء الشاطبي يدور حول الكليات الشرعية والقواعد والقوانين الفقهية والأصولية وحكم ومقاصد الشارع. وبهذا التصور « يكون من الخطأ إخضاع المنهج الاستقرائي في العلوم الإنسانية للقوانين التي تحكم الاستقراء في العلوم التجريبية أو الاستقراء في المنطق الصوري »[1]. وهذا ما يدفعنا إلى تحديد نطاق الاستقراء عند الشاطبي، والإطار الذي وضع له فيه، قبل التسرع في تقويمه والحكم عليه من منظور الاستقراء بمفهومه العام. ولكن ينبغي التنبيه إلى خصوصية الاستقراء عنده ومجال تطبيقاته؛ كي يتأتى لنا نقد الاستقراء الشاطبي نقدًا في إطاره الصحيح، وفي الوقت ذاته يظهر للباحث أهمية الإنجاز الذي قام به الشاطبي في ابتكاره للاستقراء المعنوي ومقاربته بالتواتر، وذلك بتطبيق منهج توفيقي تكاملي بين الكليات والجزئيات[2].

فمن خلال ما تقدم ذكره تظهر قيمة الجهد الذي بذله الشاطبي في تطويره للاستقراء، ومدى أهمية التعديلات التي أدخلها عليه، محاولًا إعطاء منظور جديد لمفهوم الاستقراء من خلال المنظور الشرعي، لا من خلال المنظور الأرسطي المنطقي الصرف له، وبذلك يمكن القول: إن محاولة الشاطبي كانت ترمي إلى إخراج الاستقراء من مفهوم أرسطي منطقي صرف إلى مفهوم شاطبي شرعي صرف. وهذه من بين الأهداف التي كان يرمي إليها من خلال بحثه لمفهوم الاستقراء وتوظيفه في البحث الأصولي. ولا شك أنه يقف موقف الرفض والنقض للعلوم الفلسفية

(١، ٢) المرجع السابق (ص٣١٤).

والمنطقية، ويرفض استخدام المفاهيم الفلسفية والمنطقية في التداول الشرعي. وبناء على موقفه الرافض، فإذا رأيته يستخدم تلك المفاهيم التي هي وليدة العلوم الفلسفية والمنطقية فاعرف أنه يرمي إلى محاولة إخراجها عن الاصطلاحات التي وضعت لها في تلك العلوم، وإضفاء بعض الصفات الشرعية عليها، ويظهر هذا جليًّا عند قوله: « واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض، والعكس وغير ذلك، وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح؛ لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيًّا في الإنتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي، إلا أن المتحري فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها؛ إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون، ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية منافٍ لذلك، فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح »[1]. فهو يرمي إلى إخراج المصطلحات من المعاني التي وضعت لها إلى معانٍ جديدة بعيدًا عن التداول الاصطلاحي لها. أما الحكم على مدى نجاح الشاطبي في تكييفه لمفهوم الاستقراء بالصورة الجديدة التي قدمها، فإن ذلك يرجع إلى منظور كل باحث والزاوية التي يطل عليها في تقييمه لعمله. فإذا انطلق من الفكر الأرسطي أو الفكر المنطقي فلا شك أن أساسيات هذا العلم ومقتضياته تحكم على مجهود الشاطبي بالفشل، وإن تبريراته التي قدمها غير كافية ويبقى التحفظ قائمًا في إفادة الاستقراء الناقص لليقين والقطع، كما أنه إذا نظرنا إلى الاستقراء الشاطبي من خلال الاستقراء العلمي الحديث الذي يطبق في العلوم التجريبية، والذي يتوغل في التعليل والاطراد واتساق القوانين، واشتراطه للمراحل الثلاث لاستكمال عملية الاستقراء، فقد يؤدي ذلك كذلك إلى الحكم على مجهوده بالفشل أيضًا، أما إذا نظرنا إلى الاستقراء من زاوية شاطبية ومنظور شرعي وعلى أساس أنه استقراء مجاله العلوم الشرعية فإنه يوصف جهده العلمي بالتوفيق،

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٦٧٩).

ويوصف هذا التكييف بالنجاح والسداد الذي يخلو في أغلبه من المآخذ، فأنت بين مفهوم أرسطي منطقي للاستقراء وبين مفهوم شاطبي شرعي، ولا يمكن أن تحكم على أحدهما من خلال الثاني أو تقويم أحدهما من منظور الآخر. وبناء على ذلك فإن هناك مفهومًا جديدًا للاستقراء طوره وأخرجه من التواضع الذي عرفه علم المنطق، وسعى لخلع اللبوس الأرسطي عليه، كاسيًا إياه لبوسًا شرعيًّا بالضوابط والشروط التي اعتبرها فيه، وعلى ضوء مفهوم الشاطبي للاستقراء فإنه يكون قد نجح في حل أبرز الإشكالات التي يعاني منها الاستقراء الناقص، إلا أن تطبيقات الاستقراء عنده تبقى في دائرة العلوم الشرعية حصرًا، ولا تتعدى إلى العلوم الأخرى، وإلا تعرض لمختلف الانتقادات التي عادة ما يوصف بها الاستقراء الناقص الأرسطي.

وعلى الرغم مما ذكرنا فإن هناك بعض الإشكالات التي قد ترد على الاستقراء الشاطبي من خلال بعض العبارات التي أوردها، منها: اشتراطه في بعض الأحيان للاستقراء التام الذي يفيد القطع والجزم، منها قوله: « وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد فلا يجعل بينهما وسطًا وهذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب، ومن تأمل موارد الأحكام لأدرك هذا المعنى بالاستقراء التام عرف ذلك »[1]. فقد اشترط هنا لإدارك هذا المعنى الاستقراء التام، ولا ندري ما وجه هذا الاشتراط ما دام الاستقراء الناقص يقوم ما قام الاستقراء التام ويفيد القطع واليقين عند الشاطبي، وغيرها من الاستدلالات التي وظف فيها الاستقراء التام، مما يفهم أن الاستقراء الناقص هنا قد يكون غير مجدٍ وغير كافٍ، إلا أن يقال: إن الأمر هنا خرج مخرج الغالب، وأن التام لا مفهوم له في هذه العبارة، وفي غيرها من العبارات التي وردت فيها صيغة الاستقراء التام. أو يقال: إنهما في مرحلة القطع إلا أن الاستقراء التام تبقى درجته أسمى وأعلى.

الاستقراء وتطبيقاته الأصولية عند الشاطبي:

يعد الاستقراء عند الشاطبي أحد أهم المناهج الاستدلالية التي اعتمدها في مدونته الأصولية، وقد توسع في استخدام الاستقراء توسعًا يلاحظه كل من يتصفح الموافقات؛ فتجد الاستقراء حاضرًا في أغلب المباحث الأصولية، سواء تعلقت

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٥٩).

بالكليات والقواعد العامة أو بالجزئيات والفروع، ويبدو أن الشاطبي كان واضحًا منذ بداية تدوينه للموافقات، وتحقيقه لمختلف المسائل الأصولية في اعتبار الاستقراء العمدة في كل استدلالاته، ويظهر ذلك في المقدمة التي صدّر بها كتابه؛ حيث صرح فيها بالاعتماد على الاستقراء في استدلالاته فقال: «... ولما بدا من مكنون السر ما بدى، ووفق اللَّه الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده، تفاصيل وجملًا، وأسوق من شواهده من مصادر الحكم وموارده، مبيّنًا لا مجملًا، معتمدًا على الاستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية...»[1]. ولهذا فلا غرابة أن نجد تطبيقات الاستقراء قد بدأت في صدر الكتاب في المقدمة الأولى في أول مسألة من كتابه، وفي أخطر مسألة قررها وخالف بها ما عليه جمهور العلماء وهي قطعية القواعد الأصولية. **ونشير الآن إلى أهم المسائل التي وظَّف فيها الشاطبي منهج الاستقراء ونجملها في:**

١- تعليل الأحكام الشرعية:

اعتمد الشاطبي على الاستقراء في تعليل الأحكام الشرعية، وأنها شرعت لمصالح العباد في العاجل والآجل؛ حيث قال: « والمعتمد إنما هو أنَّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره »[2]. فقد أثبت الشاطبي كون الشريعة قائمة على مراعاة المقاصد باستقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، وكأنه يريد أن يقول لا مجال للنزاع لإفادة الاستقراء القطع واليقين لا الظن، كما قد يتوهم الرازي أو غيره.

٢ - إجراء العام على عمومه:

يرى الشاطبي أن العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب الشريعة وتكررت في مواطن مختلفة فهي مجراة على عمومها، والدليل على ذلك الاستقراء. يقول: « إن العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب الشريعة، وتكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مجراة على عمومها على كل حال، وإن قلنا بجواز التخصيص، والدليل على ذلك الاستقراء »[3].

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٤).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٢٢).
(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٧١).

٣ - **التعريف الكلي للقرآن الكريم:**

يرى الشاطبي أن تعريف القرآن الكريم للأحكام أكثره كلي لا جزئي « وحيث جاء جزئيًّا فمأخذه على الكلية، إما بالاعتبار، أو بمعنى الأصل إلا ما خصه الدليل، مثل خصائص النبي ﷺ، ويدل على هذا المعنى بعد الاستقراء المعتبر أنه محتاج إلى كثير من البيان »[١].

٤ - **تنزيل المدني من السور في الفهم على المكي:**

فعند الشاطبي « المدني من السور ينبغي أن يكون منزلًا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض والمدني بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح، والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه، دل على ذلك الاستقراء »[٢].

٥ - **تنصيص السنة على أشياء كثيرة لم ينص عليها القرآن:**

فالسنة نصت على أحكام كثيرة لم ينص عليها القرآن الكريم؛ كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وتحريم الحمر الأهلية وكل ذي ناب، والعقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر، ودل على ذلك الاستقراء[٣].

٦ - **حصر المصالح الشرعية في ثلاث مراتب:**

فقد حصر الشاطبي المصالح الشرعية في ثلاث، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وقد « استقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب »[٤].

٧ - **إثبات الوسطية في أحكام الشريعة:**

ويظهر هذا المعنى عند قوله إنه « ربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد، فلا يجعل بينهما وسطا، وهذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأحكام الكتاب، ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك ».

٨ - **طرق إثبات العموم:**

فالشاطبي يذهب إلى أن العموم يثبت بطريقين: **أحدهما**: الصيغ، كما هو مذهب

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٣٣٠ - ٣٣١).
(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٦٩).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٤٠٠).
(٤) المرجع السابق (٤/ ٤٧٧، ٤٧٨).

الجمهور، وكما هو مشهور في كتب الأصول. **والثاني**: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ، وأول دليل استدل به على صحة هذا المعنى هو الاستقراء[١].

٩ - انحصار السنة في كونها بيانا للقرآن الكريم:

يذهب الشاطبي إلى أن السنة محصورة في بيان القرآن الكريم، ويفسر قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣] على هذا المعنى، ويقول: « فالسنة إذًا في محصول الأمر بيان لما فيه، وذلك معنى كونها راجعة إليه، وأيضًا فالاستقراء التام دل على ذلك »[٢].

١٠ - عدم وقوع التشابه في القواعد الكلية:

يذهب الشاطبي إلى أن التشابه في القرآن الكريم لا يقع في القواعد الكلية، وإنما محل ذلك هو الفروع الجزئية، ويستدل على ذلك بالاستقراء، يقول: « التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية، والدليل على ذلك من وجهين **أحدهما**: الاستقراء وأن الأمر كذلك، **والثاني**: أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من التشابه، وهذا باطل »[٣].

١١ - قلة وقوع التشابه الواقع في الشرعيات:

يذهب الشاطبي إلى قلة وقوع التشابه في الشرعيات بدليل الاستقراء، يقول: « التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات، لكن النظر في مقدار الواقع منه، هل هو قليل أم كثير؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة،... والثالث: الاستقراء، فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد »[٤]. فقد استدل على قلة التشابه في الشرعيات بعدة أدلة جعل ثالثها الاستقراء[٥].

١٢ - أساس التشريع ومبناه قائم على حفظ المصالح:

يذهب الشاطبي إلى أن الشريعة مبنية على الحفاظ على المصالح الضرورية

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٦٤). سيأتي تفصيل هذه المسألة في الفصل الثاني من الباب الثالث.

(٢) المرجع السابق (٤/ ٣٩٧)، سيأتي تفصيل هذه المسألة في هذا الباب.

(٣) المرجع السابق (٣/ ٨٨).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٨٠، ٨١).

(٥) انظر: المرجع السابق (٣/ ٨١).

والحاجية والتحسينية، ويدل على ذلك الاستقراء التام. يقول الشاطبي: « والمعتمد هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره »[١]. ثم يحصر هذه المصالح في المراتب الثلاث بقوله: « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: **أحدها:** أن تكون ضرورية، **والثاني:** أن تكون حاجية، **والثالث:** أن تكون تحسينية »[٢].

١٣ - المنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكمًا قليل:

الجزئيات الفرعية التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكمًا قليلة، ويدل على ذلك الاستقراء، « فإن الاستقراء يبين أن الجزئيات الفرعية التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ بالنسبة إلى ما بقي محكمًا قليلة »[٣].

١٤ - وقوع النسخ في الجزئيات دون الكليات:

يذهب الشاطبي إلى أن القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الاستقراء؛ ولأن النسخ لا يكون في الكليات وقوعًا، وإن أمكن عقلًا، ويدل على ذلك الاستقراء، « النسخ فيها قليل لا كثير؛ لأن النسخ لا يكون في الكليات وقوعًا وإن أمكن عقلًا، ويدل على ذلك الاستقراء التام »[٤].

١٥ - إثبات قطعية أصول الفقه:

يذهب الشاطبي إلى أن أصول الفقه قطعية؛ بسبب رجوعها إلى كليات الشريعة حيث يقول: « إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي. بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبيان الثاني من أوجه **أحدهما:** أنها ترجع إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضًا »[٥]. فكليات الشريعة، إما أن تكون مبنية على أصول عقلية، وإما على استقراء كلي؛ مثل قول الأصوليين الأمر

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٢٢).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٢٤).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٩٧).
(٤) المرجع السابق (٣/ ٩٦، ٩٧).
(٥) المرجع السابق (١/ ٢٩، ٣٠).

يفيد الوجوب، فهو استقراء يفيد القطع وإن كان استقراء كليًّا لإمكان أن العلماء لم يتوقفوا على سائر الأوامر التي صدرت من الشارع حتى يصلوا إلى الاستقراء التام الموجب لليقين.

١٦ - رجوع أصول الفقه إلى كليات الشريعة:

يذهب الشاطبي إلى أن مسائل أصول الفقه مبنية على كليات الشريعة ويستدل على ذلك بالاستقراء: « إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي، بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع »[(١)]، ويقصد بالأول انبناء مسائل أصول الفقه على كليات الشريعة، وسبب اعتماد الشاطبي على الاستقراء التام المفيد للقطع إمكان عملية حصر جميع الجزئيات وعدها واستقرائها؛ بسبب انحصار مسائل علم أصول الفقه.

١٧ - إثبات المصلحة المرسلة:

ذهب الشاطبي إلى إثبات المصلحة المرسلة عن طريق الاستقراء[(٢)]. يقول الشاطبي: « والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره »[(٣)]. وقال أيضًا مؤكدًا هذا المعنى: « وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيد للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة »[(٤)].

١٨ - أصل التخلق بصفات اللّه والاقتداء بأفعاله:

ذكر الشاطبي بعض القواعد الأصلية، والفوائد الفرعية، والمحاسن الأدبية والأخلاقية التي تستفاد من أصل التخلق بصفات اللّه والاقتداء بأفعاله. وقد أدخل الشاطبي هذا النوع من الآداب تحت القسم المأخوذ من عادة اللّه تعالى في إنزاله وخطاب الخلق به، ومعاملته لهم بالرفق والحسنى[(٥)]. ومما أشار إليه كيفية تأدب العباد إذا قصدوا باب رب الأرباب بالتضرع والدعاء، مستندًا في ذلك على الاستقراء. يقول الشاطبي: « فقد بيّن مساق القرآن آدابًا استقرئت منه، وإن لم ينصَّ

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٩).

(٢، ٣) المرجع السابق (٢/ ٣٢٣).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٢٣).

(٥) المرجع السابق (٣/ ٣٤٠).

عليها بالعبارة، فقد أغنت إشارة التقرير عن التصريح بالتعبير، فأنت ترى أن نداء اللَّه للعباد لم يأت في القرآن في الغالب إلا بـ (يا) المشيرة إلى بعد المنادى؛ لأن صاحب النداء منزَّه عن مناداة العباد، موصوف بالتعالي عنهم والاستغناء، فإذا قرر نداء العباد للرب أتى بأمور تستدعي قرب الإجابة منها: إسقاط حرف النداء المشير إلى قرب المنادى، وأنه حاضر مع المنادي غير غافل »[1].

***

(١) المرجع السابق (٣/ ٣٤٢).

المَبحَثُ الثَّاني

برهان الخلف ومنهج الاستدلال العقلي على طريقة الأشاعرة المتكلمين

لم يكتف الشاطبي باستخدام الاستقراء بوصفه أحد المباحث المنطقية ووليد العلوم العقلية وذلك بإقحامه في الشرعيات، ولكنه وسع من دائرة البحث؛ ليزيد في مساحة استخدام مصطلحات العلوم العقلية في العلوم الشرعية. فنجد برهان الخلف الذي يعد أحد المباحث المنطقية الصرفة يقحمه هذه المرة ضمن الاستدلالات الشرعية، ويعتمد عليه بوصفه دعامة أساسية لتأسيس بعض الاستدلالات الشرعية، وتدعيم بعض آرائه الأصولية وتوهين أدلة خصومه. ومن ناحية أخرى نجده أشعريًّا متكلمًا، يلبس ثوب المتكلمين في الاستدلال على بعض قضايا علم الكلام. وفي هذا المبحث نركز فيه على هذين المطلبين لصلتهما بالاستدلال العقلي، وهما: برهان الخلف، والاستدلال على طريقة الأشاعرة المتكلمين .

أولًا: برهان الخلف ومسلك الاستدلال به:

برهان الخلف أحد أنواع القياس، وأحد الاستدلالات العقلية في علم المنطق التي وظفها الشاطبي في بحثه الأصولي، وهو رديف الاستقراء في الاستدلال العقلي ودعامته الأساسية التي يأتي بها الشاطبي عادة لتدعيم آرائه وتقوية استدلالاته.

تعريف برهان الخلف:

ويسمى كذلك بقياس الخلف، وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، وذلك بأن يتألف من نقيضه ومن مقدمة موضوعة ما ينتج محالًا، فيعرف منه كذب نقيض المطلوب فيتحقق صدقه. وهو مركب من قياس اقتراني مؤلف من متصلة - مقدمتها فرض المطلوب كذبًا، وتاليها وضع نقيض المطلوب - وحملية هي المقدمة الموضوعة، واستثنائية شرطية ينتجه الاقتراني السابق، ويستثني منه نقيض تاليها المحال لينتج

صدق المطلوب[١]. فبرهان الخلف في أساسه برهنة تقوم على إثبات صحة المطلوب بإبطال نقيضه، أو فساد المطلوب بإثبات نقيضه. وهذا النوع من القياس يؤدي إلى الاستحالة أو المحال بحيث يضطر الخصم إلى التسليم بصحة الدعوة؛ لئلَّا يلزمه القول بالاستحالة، فهي محاولة حصر الخصم عن طريق الاستدلال، وإرغامه على القول بصحة الدعوة؛ لئلا يقرَّ باستحالة منطقية لا يقبلها العقل.

ويختلف قياس الخلف عن القياس المستقيم، أن القياس المستقيم المقدمتان فيه صادقتان، أما إذا كانت إحدى المقدمتين ظاهرة الصدق، والأخرى كاذبة أو مشكوكًا فيها، وأنتج نتيجة بينة الكذب؛ ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة سمي قياس خلف[٢]. وصورة هذا القياس كما يوضحه الغزالي: « أن تأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة، وتضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب، فيتبين أن ذلك لوجود كاذبة في المقدمات »[٣]. كما يعرفها أيضًا بأنها: « برهنة أساسها إثبات صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو فساد المطلوب بإثبات نقيضه »[٤]. وسمي بقياس الخلف؛ « لأنك ترجع من النتيجة إلى الخلف فتأخذ مطلوبك من المقدمة التي خلفتها كأنها مسلمة، ويجوز أن يسمى قياس الخلف؛ لأن الخلف هو الكذب المناقض للصدق، وقد أدرجت في المقدمات كاذبة في معرض الصدق »[٥].

مسلك استدلال الشاطبي ببرهان الخلف:

يعد برهان الخلف « برهنة أساسها إثبات صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو فساد المطلوب بإثبات نقيضه »[٦]، وبرهان الخلف أحد المفردات المنطقية الصرفة التي أخذها الشاطبي من علم المنطق، وطبقها في علم أصول الفقه إلى جانب الاستقراء. إلا أن الاستقراء كان أكثر استخدامًا من برهان الخلف، وأوسع مجالًا في استدلالاته، وكان يتصدر في بعض الأحيان قائمة الاستدلالات والبراهين ويقدم على غيره

---

(١) انظر: الطوسي، تجريد المنطق (ص٤٩). وانظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة المصرية للمطابع الأميرية، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، (ص٣٣).

(٢) انظر: الغزالي، المعيار (ص١٤٦).

(٣) الغزالي، المرجع السابق (ص١٤٧).

(٤) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (ص٢٣).

(٥) الغزالي، المعيار (ص١٤٨).

(٦) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (ص٣٣).

في كثير من الأحيان على الاستدلالات النقلية. أما برهان الخلف فيأتي عادة في الاستدلالات الفرعية والمسائل الجزئية، ويكون موضعه في مناقشات الشاطبي لاعتراضات الخصم، وفي إطار الجدليات التي يستخدمها قصد نصرة أفكاره وآرائه وتوهين مذهب غيره، وهدف الشاطبي من استخدام هذا الدليل تأكيد صحة ما يعرضه من مسائل وفروع، وتقوية استدلالاته، ومناسبة هذا النوع من الاستدلال للمناقشات الجزئية والجدليات الفرعية التي تتعلق بالمسألة؛ ولأن هذا النوع من الاستدلال أكثر إحراجًا للخصم، وأسرع مسلكًا لتوهين دعوى المعارض؛ بسبب ما ينتج عنه من إلزام الخصم بالقول بالاستحالة العقلية عند عدم التسليم بالدعوة، **ومن أمثلة ذلك:**

- رده لمختلف العلوم المضافة إلى علوم القرآن مثل الفلسفة والمنطق والرياضيات والهندسة وغيرها من العلوم التي لا عهد للعرب بها. وبعد سياقه لجملة من الأدلة على ذلك منها: عدم خوض السلف في مثل هذه العلوم جاء برهان الخلف ليثبت صحة دعواه فقال: « ولو كان لهم في ذلك نظر لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة إلا أن ذلك لم يكن فدل على أنه غير موجود عندهم، وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا »[1]. وبرهان الخلف جاء هنا لإثبات عدم خوض السلف الصالح في مثل هذه العلوم التي أضافها المتأخرون إلى القرآن، مثل الفلسفة والمنطق وغيرهما، وذلك قصد إثبات عدم قصد القرآن إلى تقرير مثل هذه العلوم. فهذا في حقيقته استدلال مركب من دليل نقلي وآخر عقلي؛ لأن دليل الشاطبي الأول هو عدم خوض السلف في مثل هذه العلوم، ثم ثنى ببرهان الخلف بوصفه دليلًا لإثبات صحة الدليل الأول، فهو استدلال عقلي لإثبات دليل نقلي.

ومنها: استدلاله على كون التكاليف الاعتقادية والعملية مما تسع المكلف ليسعه الدخول تحتها، وهذا يقتضي كونها سهلة المأخذ يتيسر طلبها وغير محصورة في الخواص من الناس، حيث يقول: « فإنها لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك، فلا بد أن تكون المعاني المطلوبة علمها واعتقادها سهلة المأخذ »[2].

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٨٩).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٩٧).

ومنها: إبطال كون التشابه يدخل على القواعد الكلية، وإنما ذلك محصور في الفروع الجزئية، حيث يقول: « إن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه وهذا باطل »[١]، وقد أتى الشاطبي بتفسير وجه البطلان، ولم يكتف بإيراد الصورة المختصرة لبرهان الخلف، ولكنه أتى بتفسير وجه البطلان؛ لأنها قضية تحتاج إلى مزيد بيان واستدلال. ومنها: حديثه عن حكم القول بالرأي في القرآن الكريم، وتقسيمه للنظر القرآني إلى جهتين: **الجهة الأولى**: وهي جهة الأمور الشرعية، وقد سلم القول بالتوقيف فيها، وترك الرأي والنظر جدلًا، **والجهة الثانية**: وهي جهة المآخذ العربية، ويرى أن هذه الجهة لا يمكن فيها التوقف[٢]. وقد استخدم لإثبات صحة هذه الدعوى برهان الخلف، حيث قال: « وهذا لا يمكن فيه التوقيف وإلا لزم ذلك في السلف الأولين، وهو باطل فاللازم عنه مثله »[٣]، ومنها: استعمال الشاطبي برهان الخلف في مسألة تصوير الكلية والجزئية في المباح وتردده بين الأحكام الشرعية، حيث قال: « إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقي »[٤]. وفي إطار التدليل على دخوله تحت الوجوب قال: « والثاني كالأكل والشرب، ووطء الزوجات، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة، (...) كل هذه الأشياء مباحة بالجزء، أي إذا اختار أحد هذه الأشياء على ما سواها فذلك جائز، أو تركها في بعض الأحوال أو الأزمان، أو تركها بعض الناس لم يقدح ذلك، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك، لكان تركًا لما هو من الضروريات المأمور بها، فكان الدخول فيها واجبًا بالكل »[٥].

ومنها: ما أورده في المسألة الثالثة من مسائل الأوامر والنواهي؛ حيث ذهب إلى أن الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد، واستدل على ذلك بأمور، الدليل الأول منها وهو برهان الخلف عند قوله: « أنه لو استلزم الأمر بالمقيد لانتفى أن يكون أمرًا بالمطلق، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف، فإنه إذا قال الشارع: اعتق رقبة، فمعناه اعتق ما يطلق عليه هذا الاسم من غير تعيين، فلو كان يستلزم الأمر بالمقيد لكان

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٩٧).

(٢، ٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٨٣).

(٤) المرجع السابق (١/ ١١٣).

(٥) المرجع السابق (١/ ١١٤).

معناه: اعتق الرقبة المعينة الفلانية فلا يكون أمرًا بمطلق البتة »[١]. كما جعل الدليل الثالث أيضًا من برهان الخلف حيث قال: « (...) وإذا ثبت أن الأمر لا يتعلق بالمقيد، لزم أن لا يكون قصد الشارع متعلقًا بالمقيد من حيث هو مقيد، فلا يكون مقصودًا له؛ لأنا قد فرضنا أن قصده إيقاع المطلق، فلو كان له قصد في إيقاع المقيد، لم يكن قصده إيقاع المطلق، هذا خلف لا يمكن »[٢].

وعلى الجملة فإن برهان الخلف استدلال عقلي يأتي به الشاطبي عادة لتصحيح مذهبه، وقد يتعلق بالمسألة الأم مباشرة، وقد يأتي به لتصحيح دليل نقلي، أو يكون دعامة لاستدلال نقلي أو عقلي آخر، وعادة ما يكون وضع برهان الخلف متأخرًا أو ثانويًّا مدعمًا للأدلة الأساسية أو البراهين السابقة، وقليلًا ما يكون موضعه متقدمًا لعدم مناسبته لذلك في غالب الأحيان.

ثانيًا: منهج الاستدلال العقلي على طريقة الأشاعرة المتكلمين:

هذا المبحث لا علاقة له بمباحث أصول الفقه ومسائله، حيث يعد من مباحث علم الكلام، إلا أن له علاقة بمنهجية البحث عند الشاطبي وطريقة الاستدلال عنده، وتطرق الشاطبي لبعض هذه المسائل لم يكن مقصودًا، ولكن كان تبعًا اقتضته في بعض الأحيان ضرورة التمثيل والبيان، ونجد الشاطبي عند تعرضه لمسائل علم الكلام ينزع إلى منهج الأشاعرة في الاستدلالات ومنهجية بحث المسائل الكلامية، فلم يتميز بمسلك خاص به في بحث مسائل علم الكلام وكان أشعريًّا فكرًا ومنهجًا، بل نجده في بعض الأحيان يستدل ببعض الأدلة الدقيقة لتقرير بعض ما تذهب إليه الأشاعرة.

منها: قوله بنفي الجهة عن اللَّه سبحانه وتعالى. ونجد الشاطبي يستدل بالأدلة اللغوية لإثبات المسألة نفسها، وهي نفي الجهة عن اللَّه تعالى، فقوله تعالى: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [النحل: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]، ظاهر هذه الآيات وغيرها مما يجري مجراها يدل على الجهة والمكانية في حقِّه تعالى، ولكنه ينفي ذلك لوجوب « معرفة عادات العرب في أقوالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل »[٣]، وبناء على ذلك فينبغي حمل نصوص القرآن على معهود العرب تفسيرًا،

---

(١) المرجع السابق (٣/ ١١٨).
(٢) المرجع السابق (٣/ ١١٩).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٣١٤).

وإلا وقعت الشبه والإشكالات. وبناء على ذلك فالآية السابقة الذكر تفسر على أساس ما « جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض، وإن كانوا مقرين بإلاهية الواحد الحق، فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه تنبيهًا على نفي ما ادعوه في الأرض، فلا يكون فيها دليل على إثبات جهة البتة، ولذلك قال تعالى: ﴿ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ ﴾ [النحل: ٢٦]، فتأمله وأجر على المجرى في سائر الآيات والأحاديث »[١]. فقاعدة تفسير النصوص القرآنية على ما عهدته العرب من معاني وأساليب في أقوالها وأفعالها، ومجاري أحوالها حالة التنزيل، يجري في كل الآيات التي توهم التشبيه وهذا هو مذهب الأشاعرة[٢].

ومنها: عدم المؤاخذة بالعذاب قبل بعثة الرسل وقبل الإنذار، وقد سلك الشاطبي مسلك الأشاعرة نفسه في الاستدلال على المسألة، حيث استند إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥]. وقد علق على الآية بأن «جرت عادته في خلقه أنه لا يؤاخذ بالمخالفة إلا بعد إرسال الرسل، فإذا قامت عليهم الحجة ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩] ولكل جزاء مثله »[٣]. وهذا هو مستند الأشاعرة نفسه في الاستدلال على عدم المؤاخذة؛ حيث إنها منوطة بالإنذار وبعثة الرسل[٤].

ومنها: مسألة التشبيه التي جعلت المشبهة يعولون على ظواهر النصوص فوقعوا في طامات التجسيد، وذلك بسبب إغفالهم المعاني الباطنة للنصوص القرآنية، وتعويلهم على المعاني الظاهرة الحاصلة من الفهم العربي، وتلك إحدى

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٣١٥).

(٢) انظر: الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب، د.ت، (ص٢٧٠). الغزالي، أبو حامد، قواعد العقائد، تحقيق: موسى محمد علي، بيروت: عالم الكتب، (ط١)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، (ص١٦٢). السنوسي، أبو عبد اللّـه، شرح السنوسية الكبرى المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد، تحقيق: عبد الفتاح عبد اللّـه بركة، الكويت، دار القلم، (ط١)، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، (ص١٢٣).

(٣) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٤١).

(٤) انظر: السيوطي، جلال الدين، الحاوي للفتاوي، رسالة مسالك الحنفا في والدي المصطفى، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، (٢/ ٢٠٢). البيجوري، إبراهيم، حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق: علي جمعة محمد الشافعي، القاهرة، دار السلام، (ط١)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، (ص٦٨).

أسباب الزلل والخطأ[١]. وحين غاب هذا المنظور الأصولي واللغوي في تفسير نصوص القرآن «زعم أهل التشبيه في صفة الباري، حيث أخذوا بظاهر قوله تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ﴾ [يس: ٧١]، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وحكموا مقتضاه بالقياس على المخلوقين فأسرفوا ما شاؤوا»[٢] ويجعل الشاطبي قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١] قاعدة من قواعد العلم الإلهي تتحكم في تفسير مختلف النصوص الشرعية التي ظاهرها يفيد التشبيه، ويظهر هذا واضحًا عند قوله: «وهكذا المشبهة لو حققت معنى قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ في الآيات المذكورة لفهموا بواطنها، وأن الرب منَزّه عن سمات المخلوقين»[٣]، وهنا تقرير لمسألتين مهمتين في علم الكلام، الأولى: تحكيم الآية في قضايا التشبيه، والانتهاء إلى أن اللّه تعالى مخالف لغيره من الحوادث، وهي من أهم المباحث الكلامية التي استقلت الأشاعرة فيها بمنظور كلامي خالفت فيه كثير من المذاهب الكلامية والفلسفية[٤]. وبناء على ذلك يقرر الشاطبي أن «الآيات الموهمة للتشبيه والأحاديث التي جاءت مثلها فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي»[٥]. ويجعل فهم تلك النصوص على أساس معانٍ باطنة تتفق مع التنزيه الإلهي، وهو مذهب الأشاعرة، فما يسميه الشاطبي الفهم الباطني للنصوص يسميه الأشاعرة تأويل النصوص، والكل يتفق في أن ظواهر النصوص غير مرادة.

وإن كان الشاطبي يظهر بلون أشعري في مناقشاته لبعض مسائل علم الكلام إلا أنه يحاول التحفظ والظهور بثوب السلف إذا أصبحت المسألة ترجع إلى التصنيفات المذهبية؛ حيث يفضل أن يصنف نفسه ضمن مذاهب السلف مفضلًا

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٤٦). (٢، ٣) المرجع السابق (٣/ ٣٥٤).

(٤) انظر: الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، (ط١)، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، (ص ٢٩٥). الماتريدي، أبو الثناء محمود ابن زيد اللامشي الحنفي، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (ط١)، (١٩٩٥م)، (ص٦١). البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، أصول الدين، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، (ط١)، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، (ص١٠٩).

(٥) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٩٠).

مسلكهم، ولا يحب أن يصنف ضمن غيرها من المذاهب الأخرى، وفي الوقت ذاته لا نجده يتحفظ على مذهب الأشاعرة أو يرفض مسائلهم أو يتحامل عليهم أو يزدريهم، أو حتى يرد على آرائهم أو أدلتهم مثلما يفعل مع غيرهم من المذاهب الأخرى، وإنما يشير إلى ذلك بإشارات لطيفة يفهم منها نزعته الأشعرية واستئناسه لمذهبهم، ويظهر هذا في موقفه من قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، حيث يرى أنها مسألة اجتهادية، ولكن صوب ما كان عليه السلف وتابع الغزالي على صحة ذلك المذهب مما ورد في كتابه إلجام العوام[1]، وهذه المسألة وهي الوقف على قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ موضع نزاع وجدل، فقد يقول الأشاعرة بالوقف هنا ولا يقدح ذلك في أشعريتهم. وكذلك عند إشارته إلى مذهب الأشاعرة عند قوله: « وقد ذهب جملة من متأخري الأمة إلى تسليط التأويل عليها أيضًا »[2]، ويعلل الشاطبي مذهب الأشاعرة في هذا، وكأنه يحاول التماس العذر لموقفهم ومذهبهم القائل بتأويل النصوص فسبب نهج الأشاعرة منهج التأويل في النصوص الشرعية في نظر الشاطبي هو « رجوعًا إلى ما يفهم من اتساع العرب في كلامها من جهة الكناية والاستعارة والتمثيل وغيرها من أنواع الاتساع تأنيسًا للطالبين، وبناء على استبعاد الخطاب بما لا يفهم مع إمكان الوقف على قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ وهو أحد القولين للمفسرين منهم مجاهد وهي مسألة اجتهادية »[3].

والحقيقة أن هذا التماس واضح في كلام الشاطبي لمذهب الأشاعرة؛ بل ويدل على أنه يقول به ويذهب إليه؛ لأن عادته في الاستدلالات والمناقشات، وفي إيراد أدلة الخصم الذين لا يوافق مذهبهم يوردها بصيغة التمريض توهينًا لدليلهم، ثم يرجع على ذلك بالرد والإبطال لاستدلالاتهم وتفسيراتهم، وهو ما لم يلاحظ هنا. مما يفهم صحة ذلك المذهب عنده، وإن رجح غيره دون إبطال لأدلة غيره، ومن غير نصب أدلة أخرى تنصر مذهبه الذي يقول به. وسبب ذلك خوف الشاطبي من خرق أحد المناهج الذي اعتمدها وصرح بها في مقدمته، وهي عدم خرق ما « شيّد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمَه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار »[4]. وبناء

(١ - ٣) المرجع السابق (٣/ ٩١).

(٤) المرجع السابق (١/ ٢٦).

على فهم الشاطبي في التعامل مع الآراء والاستدلالات، والذي هو قريب من منهج القرآن في ذلك، وهو أنه إذا لم يرجع القرآن على ما أورده من أحكام وآراء وأقوال وأدلة بالإبطال والإفساد فإن ذلك يدل على صحة ما ذكر، وإذا رجع على كل ذلك بالرد والنقض، فإن ما ذكر قبل ذلك فاسد لا اعتبار له. والقاعدة هنا يمكن تحكيمها في بعض نصوص الشاطبي، وهذه واحدة منها.

فمن خلال هذه الإشارات لمنهج توظيف الشاطبي لبرهان الخلف، ومنهج الأشاعرة في الاستدلال في علم الكلام في بحثه الأصولي، يمكن تقييد بعض النقاط المهمة فيما يلي:

- اقتبس الشاطبي برهان الخلف من العلوم العقلية، ووظفه في البحث الأصولي متجاهلًا كونه أحد موضوعات علم المنطق، لحاجته الماسة له.

- مجال استخدام برهان الخلف هو الاستدلالات الجزئية والفرعية، حيث إن ذلك ينسجم مع طبيعته الاستدلالية، وبنيته المنطقية، وهو أكثر تلاؤمًا مع هذا النمط من الاستدلالات الشرعية التي يوظفها الشاطبي.

- هدف استدلال الشاطبي ببرهان الخلف هو رد محاولات المعترض في إفساد دعوته، وإلزامه بالإذعان إلى أدلته، فرارًا من الوقوع في الاستحالات المنطقية في حالة عدم التسليم لدعواه.

- تأثر الشاطبي بالفكر الأشعري في القضايا العقدية، والاستدلالات الكلامية، وتبنيه لمضامين أخطر المسائل الكلامية التي قالت بها الأشاعرة في مسائل علم الكلام، وفي مباحث الإلهيات.

- تحفظ الشاطبي من التصنيفات المذهبية في علم الكلام، ونصرته لمذهب السلف إجمالًا.

***

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

اللغة ومنهج توظيفها في فهم النص وإدراك مقاصد الشريعة

لقد نزل القرآن الكريم بلغة العرب، وكما يقول الشاطبي أن: « هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها للألسن العجمية »[(١)]، وقال أيضًا: « إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه »[(٢)]. ولهذا كان العلم بالعربية شرطًا ضروريًّا ومهمًّا ضمن شرائط الاجتهاد المطلوبة للتأهل النظر والفتيا والاجتهاد، « إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غناء بأحد منهم عنه، وذلك أن القرآن نزل بلغة العرب، ورسول اللَّه ﷺ عربي، فمن أراد معرفة ما في كتاب اللَّه ﷻ، وما في سنة رسول اللَّه ﷺ من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب لم يجد من العلم باللغة بدًّا »[(٣)].

وهذا جعله يرتبط ارتباطًا ضروريًّا باللغة العربية عند إرادة تفهم معانيه، كما أن إدراك مقاصد القرآن الكريم محصورًا فيها، بوصفه لسان القرآن، لا يطلب إلا من جهتها، فعند الشاطبي « من أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة »[(٤)]. وإذا كان القرآن نزل بلغة العرب ولسانها فلا بد أنه « أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها »[(٥)]. وقد استعملت العرب أساليب مختلفة للدلالة على مقاصدها، وإذا كانت لغة العرب كذلك فإن القرآن الكريم نزل في معانيه وأساليبه على هذا النمط، وهذا الترتيب[(٦)].

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٧٥).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٧٦).
(٣) ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، الصاحبي، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (ب. ت)، (ص٥٠).
(٤) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٧٦).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٣٧٦).
(٦) المرجع السابق (٢/ ٣٧٧).

ومن هنا كان إدراك اللغة العربية وعلومها شرط أساس في معرفة القرآن الكريم. يقول الشاطبي: « أن القرآن عربي والسنة عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل؛ لأن هذا من علم النحو واللغة؛ بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سُلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها، في أنواع مخاطباتها خاصة، فإن كثيرًا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع »(١). فـ« من النصيحة لكتاب الله ﷻ أن ينزل فهم نظمه على مناهج فهم بيان العربية في الدلالة المعجمية لمفرداته والدلالة الوظيفية لها، ولتراكيبه وفقًا لأنماط نحو العربية والدلالة المقامية لأساليبه »(٢).

والشاطبي لا ينظر إلى اللغة فقط على أنها من لوازم المنهج في البحث الأصولي، وأحد أهم الأدوات النقلية في البحوث الشرعية، ولكنه يرفعها إلى أن يجعلها أحد أهم الشروط المطلوبة للتأهل للنظر والاجتهاد، ولا يتم ذلك فقط بتحصيل أساسيات اللغة العربية، وإنما يتم ذلك بالتبحر في علومها والإمامة فيها(٣).

وقد أشار الشافعي إلى أهمية اللغة العربية في فهم القرآن الكريم حيث نص على أن «... القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها »(٤). بهذا القدر من الاهتمام والأهمية وأكثر، كان ينظر الشاطبي إلى اللغة العربية بوصفها أهم أداة نقلية يدرك بها مقاصد الشارع، ويفهم على أساسها نصوص الوحي فهمًا صحيحًا بعيدًا عن الوهم والزلل. فهي معيار معتبر في النقليات تحكم عند النزاع والخلاف في تفسير دلالات الألفاظ في النصوص الشرعية؛ لأن القرآن نزل بلسانها، وعلى هذا الأساس نتعرض

---

(١) المرجع السابق (١/ ٤١).

(٢) سعد، محمود توفيق محمد، سبل الاستنباط من الكتاب والسنة (ص٤١٧).

(٣) لتفاصيل أكثر حول اللغة العربية بوصفها شرطًا من شروط الاجتهاد عند الشاطبي، في باب الاجتهاد في الباب الثالث من هذا البحث.

(٤) الشافعي، الرسالة (ص٥٠).

هنا لمنظور الشاطبي اللغوي، ومناقشته لأهم الأساسيات المكونة لفكره اللغوي، ومدى تأثيره في البحث الأصولي.

أولًا: منظور الشاطبي في دلالة الألفاظ ومعانيها:

يعتبر موضوع دلالات الألفاظ ومعانيها من أهم الموضوعات التي تناولها الشاطبي بالتحليل والمناقشة، وقد اجتهد في ضبط تلك المعاني والدلالات، رابطًا إياها ببعض متعلقات الأحكام الشرعية، ومدى اعتبار ذلك في الشريعة. ويجعل دلالة الألفاظ في اللغة العربية على قسمين: **أحدهما**: الدلالة الأصلية، **والثانية**: الدلالة التابعة.

الدلالة الأصلية: وينظر إليها « من جهة كونها ألفاظًا وعبارات مطلقة دالة على معانٍ مطلقة »[(١)]. وهذا النوع من الدلالة يشترك فيه جميع الألسنة على اختلافها، ولا تختص بأمة دون أخرى، وترتبط بالتعبير عن وصف شخص لحدث، أو فعل مادون كلفة؛ كالتعبير عن قيام زيد[(٢)].

الدلالة التابعة: وينظر إليها « من جهة كونها ألفاظًا وعبارات مقيدة دالة على معانٍ خادمة »[(٣)]. وهذه الدلالة « يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل مخبر يقتضي في هذه الجهة أمورًا خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبِر والمخبَر عنه والمخبَر به ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب »[(٤)]. ومراده أن المعاني المنبثقة من التصرفات البيانية النازلة على مقتضى الأحوال والمقامات ليست هي المقصود الأصلي، ولكنها من مكملاته ومتمماته[(٥)]. وذلك كأن تقول مثلًا في ابتداء الإخبار: قام زيد، في حالة ما إذا لم تكن هناك عناية المخبر عنه؛ بل العناية تكون متعلقة بالخبر، فإن انصبت العناية على المخبر عنه تقول: زيد قام، أو في جواب السؤال: إن زيدًا قام، وفي جواب المنكر لقيامه: واللّه إن زيدًا قام، وفي إخبار من يتوقع قيامه: أو الإخبار بقيامه قد قام زيد، أو زيد قد قام. كما تتغير أوضاع التراكيب بحسب وضع

(١ - ٤) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٧٧).

(٥) انظر: سعد، سبل الاستنباط (ص٤١٨، ٤١٩).

المخبر عنه في الكلام من التعظيم والتحقير، وبحسب الكناية عنه والتصريح به، وبحسب مساق الإخبار ومقتضى الحال[١].

وبناء على هذا التقسيم في الدلالة إلى دلالة أصلية ودلالة تابعة، يذهب الشاطبي إلى جواز ترجمة القرآن الكريم بناء على الدلالة الأصلية، حيث يعتبر ذلك ممكنًا، ويرى أنه من هذه الجهة « صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة ومن ليس له فهم قوي على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائزًا باتفاق أهل الإسلام فصار هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي »[٢]، وهذه الترجمة مبنية على المعنى الأصلي لألفاظ القرآن الكريم، أما على الاعتبار الثاني وهي الدلالة التابعة فإن الشاطبي ينفي إمكانية تحققه، إلا في حالة استواء اللسان العربي مع اللسان العجمي في المعاني التي تقدمت في الدلالة التابعة، وذلك عسير جدًّا ومتعذر[٣].

ثانيًا: المعنى التبعي ومدى اعتباره في الدلالة على الأحكام:

سبق وأن ذكرنا أن الكلام من حيث دلالته على المعنى ينظر إليه باعتبارين: **الاعتبار الأول**: هو المعنى الأصلي، **والاعتبار الثاني**: هو المعنى التبعي. وإذا كان المعنى الأصلي لا خلاف في صحة اعتباره في الدلالة على الأحكام، مثل صيغ الأوامر والنواهي والعمومات وغيرها، فإن المعنى التبعي موضع خلاف ونزاع في مدى صحته واعتباره في الدلالة على الأحكام، وفي الدلالة على غيرها من الآداب الشرعية والأخلاق الحسنة. **وفي المسألة مذهبان:**

المذهب الأول: مذهب المانعين:

وهو مذهب الشاطبي، وهو واضح في عدم صحة اعتبار المعنى التبعي في الدلالة على الأحكام، ويرى: « أن الاستدلال بالجهة الثانية (المعنى التبعي) على الأحكام لا يثبت فلا يصح إعماله البتة »[٤]. ويقول في موضع آخر مبينًا مذهبه: « ولكن يبقى النظر في استقلال الجهة الثانية بالدلالة على حكم شرعي، وهو المتنازع فيه، فالصواب إذًا القول بالمنع مطلقًا »[٥]. **ويستدل الشاطبي على هذا المنع بأدلة منها:**

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٧٧).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٧٩).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٧٨).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٤١٠).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٤١٠).

١ - دلالة المعنى التبعي إنما هو من حيث إنه مؤكد ومقوٍّ لدلالة المعنى الأصلي، فيكون خادمًا له وتابعًا له، وبذلك فليس لهذه الدلالة أمر زائد بالإيضاح وما هو إلا تقوية للمعنى الأول، وإذا كان الأمر كذلك « فإذًا ليس لها نصوص حكم يؤخذ منها زائدًا على ذلك بحال »[١]، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ ﴾ [فصلت: ٤٠] وقوله: ﴿ ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ﴾ [الدخان: ٤٩] فإن الأمر غير مراد هنا، وإنما ذلك مبالغة في التهديد والخزي « ولذلك لم يؤخذ منه حكم في باب الأوامر، ولا يصح أن يؤخذ »[٢]. ومنها أيضًا: قوله تعالى: ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ ﴾ [هود: ١٠٧]، فلم يؤخذ من هذه الآية انقطاع مدة العذاب للكفار بناء على القول بفناء السموات والأرض وأنهما لا يدومان.

٢ - عدم خصوصية المعنى التبعي للدلالة على أمر زائد؛ حيث يعتبر المعنى التبعي للفظ في أساسه مؤكدًا للمعنى الأصلي، بمعنى: « أن المعنى التبعي راجع إلى المعنى الأصلي، ويلزم من هذا أن لا يكون في المعنى التبعي زيادة على المعنى الأصلي »[٣]. أي لا يكون للمعنى التبعي خصوصية لتقرير حكم شرعي زائد عما قرره المعنى الأصلي للفظ، فهو الذي يقرر الحكم الشرعي ويثبته، ويأتي المعنى الثاني مؤكدًا له فقط.

٣ - انحصار المعنى في الجهة الأولى (المعنى الأصلي)؛ حيث إن « وضع هذه الجهة على أن تكون تبعًا للأولى يقتضي أن ما تؤديه من المعنى لا يصح أن يؤخذ إلا من تلك الجهة، فلو جاز أخذه من غيرها لكان خروجًا بها عن كونها تبعًا للأولى »[٤].

ويخلص الشاطبي بهذا الاستدلال إلى عدم دلالة المعنى الثاني أو التبعي على حكم شرعي زائد على ما قرره المعنى الأول من حكم، وإلا كان ذلك خروجًا عن كونها تبعًا للمعنى الأول «فيكون استفادة الحكم من جهتها على غير فهم عربي، وذلك غير

(١، ٢) المرجع السابق (٢/٤٠٧).

(٣) المرجع السابق (٢/٤٠٨).

(٤) المرجع السابق (٢/٤٠٩).

صحيح، فما أدى إليه مثله، وما ذكر من استفادة الأحكام بالجهة الثانية غير مسلم»[1].

فالشاطبي واضح في ردِّه لحجية المعنى التبعي للفظ، وعدم صلاحيته للاحتجاج به للدلالة على الأحكام، وإنما ذلك محصور في المعنى الأول للفظ فقط. وكل ما استنبط من المعنى الثاني فهو غير مسلم وغير صحيح. وإن كان الشاطبي يرد إمكانية استفادة الأحكام الشرعية من المعنى التبعي، إلا أنه يجعله صالحًا لاستنباط الآداب الشرعية والأخلاق الحسنة[2].

المذهب الثاني: مذهب المجيزين:

وهم الجمهور، وهذا المذهب يصحح اعتبار المعنى التبعي في الدلالة على الأحكام، حيث ينظر هذا المذهب إلى تلك المعاني الزائدة على أنها تؤثر في استنباط أحكام زائدة على تلك الأحكام المستفادة من المعنى الأول، **ويستدلون على ذلك بأمور منها:**

١ - أن هذه المعاني الزائدة معتبرة، ولا يمكن اطِّراحها وإهمالها؛ لأن تلك المعاني أَتَتْ لأداء معنى وفائدة، فلا بد من اعتبار ذلك « فإذا كان هذا المعنى يقتضي حكمًا شرعيًا لم يمكن إهماله واطِّراحه، كما لا يمكن ذلك بالنسبة إلى النوع الأول فهو إذًا معتبر، وهو المطلوب »[3].

٢ - أن أساس الاستدلال قائم على أنه كلام عربي، والكلام العربي قائم بمعنييه الأول والثاني، والعلاقة بينهما كالعلاقة بين الصفة والموصوف، فلا وجه لإعمال أحدهما دون الآخر دون دليل يرجح أحدهما على الآخر، وقد أوضح الشاطبي هذا الدليل بـ « أن الاستدلال بالشريعة على الأحكام إنما هو من جهة كونها بلسان العرب، لا من جهة كونها كلامًا فقط، وهذا الاعتبار يشمل ما دل بالجهة الأولى، وما دل بالجهة الثانية، هذا وإن قلنا: إن الثانية مع الأولى كالصفة مع الموصوف، كالفصل والخاصة، فذلك كله غير ضائر، وإذا كان كذلك فتخصيص الأولى بالدلالة على الأحكام دون الثانية تخصيص من غير مخصص، وترجيح من غير مرجح،

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٤٠٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٤١٤).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٤٠٤).

وذلك كله باطل، فليست الأولى إذ ذاك بأولى بالدلالة من الثانية، فكان اعتبارهما معًا هو المتعين »[١].

٣ - أن العلماء قد اعتبروا المعاني التبعية، واعتمدوا عليها في استنباط الأحكام، وهو ما يسمى بدلالة الإشارة، ومفهوم المخالفة وغيرهما، والأمثلة في ذلك كثيرة، منها: الاستدلال على فساد البيع من قوله تعالى: ﴿ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾ [الجمعة: ٩]، مع أن المقصود من الآية هو إيجاب السعي إلى صلاة الجمعة لا بيان فساد البيع، ونحو ذلك من المسائل[٢].

وقد تعرض الشاطبي لمناقشة استدلالات مذهب المجيزين، محاولًا بذلك توهين أدلتهم، فقد استدل من أجاز الاستدلال بالمعنى التبعي على أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يومًا، بناء على قوله ﷺ: « **تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي** »[٣]، والحديث أخبر بنقصان الدين، ولكن استفيد منه أقصى مدة الحيض، إلا أن الشاطبي لم يسلم بهذا التخريج المستفاد من المعنى التبعي، وهو كون مدة الحيض مستفادة من دلالة الحديث لوجود النزاع في ذلك، ولذلك قال الحنفية: بأن أكثر مدة الحيض عشرة أيام[٤]، ويفهم من ذلك أن الحكم غير مستفاد من دلالة اللفظ الوضعية؛ بل بالاستقراء.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٤٠٤).

(٢) انظر مسائل أخرى من هذا القبيل في: المرجع السابق (٢/ ٤٠٤ - ٤٠٦).

(٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب نقصان الإيمان بنقص الطاعات (١/ ٨٦)، رقم (٧٩). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الإيمان، باب ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه (٥/ ١٠)، رقم (٢٦١٣). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب فتنة النساء (٢/ ١٣٢٦)، رقم (٤٠٠٣). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب الطهارة، باب الحائض تسمع السجدة فلا تسجد (١/ ٢٥٠)، رقم (٩٩٧). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الصلاة، باب إسقاط فرض الصلاة عن الحائض أيام حيضها (٢/ ١٠١)، رقم (١٠٠٠). أحمد، مسند أحمد، مسند عبد اللـه بن عمر (٢/ ١٧٧)، رقم (٥٣٢١). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند شهر بن حوشب (١١/ ٤٦٢)، رقم (٦٥٨٥). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الشهادات، باب الشهادة في الدين (١٥/ ١٦٥)، رقم (٢١١١٦).

(٤) قال الحنفية: وأكثر الحيض عشرة أيام ولياليها والزائدة استحاضة. انظر: المرغيناني، برهان الدين، الهداية شرح بداية المبتدي، تحقيق: محمد محمد تامر، حافظ عاشور حافظ، القاهرة، دار السلام، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، (١/ ٧٢).

ثالثًا: الاعتبار القياسي والاعتبار الاستعمالي في صيغ العموم:

قسم الشاطبي صيغ الألفاظ ودلالاتها الدالة على العموم إلى قسمين: **الأول**: باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق. وقد أطلق على هذا النوع من الدلالة بالاعتبار القياسي. **والثاني**: باعتبار المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها[١]. وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك، وأطلق الشاطبي على هذا النوع الاعتبار الاستعمالي، فكلاهما يعدان من دلالات الألفاظ على المعاني، وقد رجح الاعتبار الاستعمالي على الاعتبار القياسي **مستندًا في ذلك على جملة أدلة نشير إلى أهمها:**

- منها استناده إلى قاعدة في الأصول العربية التي تدعم مسلكه وهي « أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي »[٢]. وهو ما يؤكد المعنى الذي يريد تقريره.

- وجود هذا النمط من الاستعمال في لغة العرب؛ حيث إن « العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه... دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي »[٣]، فما هو مقصود في البال هو المعتبر في المعنى، دون ما لم يخطر بالبال، فالاعتبار يرجع إلى ما يدل عليه معنى الكلام خاصة، لا بحسب ما تشتمل عليه دلالات الألفاظ في أصل وضعها اللغوي.

ومذهب الشاطبي هنا: أن ألفاظ العموم تدل عند إطلاقها بحسب ما قصد تعميمه حسب السياق، لا حسب ما تدل عليه الألفاظ بحسب ما وضعت لها في أصل وضعها اللغوي. فدلالة اللفظ عنده مبنية على أساس الاعتبار الاستعمالي، وضابط ذلك مقتضيات الأحوال[٤]. ومن الأمثلة التي توضح هذا المعنى ما نقله الشاطبي عن ابن خروف: من أنه لو حلف رجل بالطلاق والعتق ليضربن جميع من في الدار وهو معهم فيها فضربهم، ولم يضرب نفسه لبر، ولم يلزمه شيء. ولو قال: اتهم الأمير كل من في المدينة فضربهم، فلا يدخل الأمير في التهمة والضرب، وبناء على

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٣٩).
(٢، ٣) المرجع السابق (٣/ ٢٣٩).
(٤) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٤١).

هذا المعنى في كلام العرب تقاس عليه بعض المعاني والتفسيرات التي تخرج على بعض النصوص الشرعية منها: أن اللّه تعالى لا يدخل في شيء من صفات البارئ تحت الإخبار في نحو قوله تعالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [الأنعام: ١٠٢]؛ لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه ومثله ﴿ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وإن كان عالمًا بنفسه وصفاته، ولكن الإخبار إنما وقع عن جميع المحدثات، وعلمه بنفسه وصفاته شيء آخر، فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه، فلا تدخل صفاته تعالى تحت الخطاب، وهذا معلوم من وضع اللسان(١).

وإعمال الاعتبار الاستعمالي في العموم له أثر في معنى أصولي وهو التخصيص؛ حيث إن التعويل على الاعتبار الاستعمالي ينفي عن النص الشرعي التخصيص، ولا تصبح هناك حاجة للقول بتخصيصه؛ إذ دخول ما لا ينبغي دخوله يكون من قبيل الوهم. أما غيره من العلماء فيذهبون مذهبًا مخالفًا له في تأثير الدلالات على قضايا العموم والخصوص؛ فمبناها عند الجمهور أن كل ما يدخل بحسب الوضع يصح إخراج بعضه بالمخصصات فيكون العام قابلًا للتخصيص(٢).

كما أن حديثه عن الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية لم يكن مقصودًا، ولم يفرد لها بحثًا خاصًّا بها، وإنما تناولها في ثنايا مناقشاته لمختلف المسائل الأخرى، التي ركز عليها وأولاها اهتمامًا بالغًا، مما يفهم أن معاني الحقيقة بمختلف أقسامها ليس له فيها نظر خاص، يمكن أن يخالف به ما عليه أهل اللغة والأصول، وإنما هو في ذلك معهم على السواء، ومن هنا لم أرَ أهمية لتخصيصها ببحث مستقل.

رابعًا: اهتمام اللسان العربي بالمعاني (المعنى التركيبي والمعنى الإفرادي):

إذا كان الكلام يتركب من المعاني والألفاظ فإن العرب كما يرى الشاطبي تكون عنايتها « بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها »(٣). فما الألفاظ إلا مطية

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٤١).

(٢) وسيأتي تفصيل هذه المسألة وأثرها في التخصيص في الباب الثالث من هذا البحث.

(٣) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٩٦).

للمعاني، وإذا كان المعنى واضحًا في الكلام، فإن الألفاظ لا يعبأ بها كثيرًا، وتصبح وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد والمعنى المقصود من الخطاب. كما يربط الشاطبي بين المعنى الإفرادي والمعنى التركيبي في الكلام، ويقصد بالمعنى الإفرادي: معاني الألفاظ والكلمات استقلالًا الواردة في الكلام، ويقصد بالمعنى التركيبي: المعنى العام الحاصل من الكلام جملة. ويرى أن المعنى التركيبي إذا كان واضحًا ومفهومًا فلا حاجة للاعتناء بالمعنى الإفرادي؛ لعدم ترتب فقه أو حكم تكليفي عليه، مثل ما روى أنس أن عمر قرأ: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] قال: ما الأب ثم قال: هذا لعمر اللّه التكلف[١]. أما إن كان المعنى التركيبي غير واضح ويحتاج إلى إيضاح وبيان وفهم، فلا بد من فهم اللفظ الإفرادي والتوقف على معناه لإدراك المعنى العام للكلام المقصود من السياق.

وبناء على ذلك فإن نظر المجتهد ينصبُّ أولًا حول المعنى العام والمقصود من الخطاب جملة؛ لأنه هو المراد والمقصود، بناء على عناية العرب بالمعاني لا الألفاظ. ولكون الألفاظ ما هي إلا وسيلة لتحصيل المعنى المراد من الخطاب، فإذا أدرك معنى الكلام وحاصله كان الاهتمام بمعاني الألفاظ استقلالًا وطلب معانيها أمرًا زائدًا غير مقصود، ولا ينبغي الاشتغال به؛ لأن العناية بتلك الألفاظ قد تؤدي إلى التماس غرائبه ومعانٍ زائدة غير مقصودة في الكلام، مما يؤدي إلى فساد المعنى أو التباسه. ولكن في بعض الحالات قد يكون إدراك حاصل المعنى من الخطاب متوقفًا ومبنيًّا على فقه معاني الألفاظ وفهمها استقلالًا؛ لتوقف المعنى التركيبي عليه، وفي هذه الحالة يضطر المجتهد إلى الوقوف على المعنى الإفرادي وفهمه للوصول إلى فهم المراد من الخطاب. مثال ذلك ما روي عن عمر في قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ ﴾ [النحل: ٤٧]، فإنه سئل على المنبر فقال له رجل من هذيل: التخوف عندنا التنقص ثم أنشده:

تَخَوَّفَ الرَّحلُ منها تامِكًا قَرِدًا كما تخوَّف عودَ النَّبْعَةِ السَّفَنُ[٢]

---

(١) الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب التفسير، باب تفسير سورة عبس وتولى (٢/ ٥٥٩)، رقم (٣٨٩٧). البيهقي، شعب الإيمان، التاسع عشر من شعب الإيمان هو باب في تعظيم القرآن، فصل في ترك التفسير بالظن (٢/ ٤٢٤)، رقم (٢٢٨١).

(٢) التامُك: السنام، والقرد: الذي تجعد شعره، فكان كأنه وقاية للسنام. والنَّبع: شجر للقسي والسهام. =

فقال عمر: أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم.

وهنا توقف إدراك المعنى التركيبي للخطاب على المعنى الإفرادي، فلا بد من طلبه تحصيلًا لفهم النص[١]. فينبغي أن يكون النظر محصورًا ابتداء في المعنى التركيبي للكلام، ولا يتعدى إلى المعنى الإفرادي إلا عند وجود الالتباس والغموض، وتوقف المعنى التركيبي على المعنى الإفرادي. وعلى الرغم من إشارة الشاطبي إلى أهمية التراتب في الفهم بين المعاني التركيبية والمعاني الإفرادية، إلا أن العناية بهما جميعًا تبقى مطلوبة؛ قصد زيادة فهم النص وإدراك معانيه بتفكيك ألفاظه وتحليله وبيان مقاصده ومراميه، وعلى هذا النمط جرى كثير من المفسرين في تعاملهم مع النصوص القرآنية، والمحدثين في تعاملهم مع الأحاديث النبوية الشريفة؛ فالمفسرون وشُرَّاح الحديث لهم عناية بالألفاظ والتراكيب تفكيكًا وتحليلًا وشرحًا وبيانًا قصد الإلمام بالمعاني الإفرادية، والمعاني التركيبية للخطاب الشرعي. « والبيان القرآني ذو عناية بالغة بكل عنصر من عناصره، وهي جميعًا على درجة سواء، ليست العبرة بمعانيه التركيبية وحدها؛ بل ولا الإفرادية معها؛ بل لكل عنصر فيه؛ لأصوات حروف كلماته، لتوقيع حركاته وسكناته، لكل شيء فيه؛ فالكلمة صوتًا ودلالة لسيت خادمة للمعاني التركيبية فيه دون اعتبار لها إذا ما تحققت هذه المعاني التركيبية، فإن تلك المعاني لا تستوي على ذروة الإعجاز إلا بجميع العناصر المكونة لها، ومنها صوت الكلمة وإيقاعها وأداؤها ودلالتها الإفرادية، وتناغيها مع شقائقها في مجتمعها وسياقها؛ بل تناغيها مع شقائقها في أسرتها الدلالية خارج المعجم القرآني، فهي التي تستدعي في ذهن المتدبر دلالات شقائقها، وتثمر وهجًا من الإدراك بجلال الدلالة فيما اصطفى في معجم البيان القرآني »[٢].

خامسًا: الفهم الجمهوري لمتعلقات الأحكام الاعتقادية والعملية:

يذهب الشاطبي إلى أنه ينبغي « أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعلقها ليسعه الدخول تحت حكمها »[٣]. وهو يريد بذلك أن تكون الأحكام الاعتقادية والعملية المطلوبة من المكلفين علمها واعتقادها سهلة المأخذ في متناول الذكي والبليد،

= والسَّفن: كل ما ينحت به غيره.

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٩٦، ٣٩٧).

(٢) سعد، سبل الاستنباط من الكتاب والسنة (ص٤٣٧). (٣) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٩٧).

ولا يجوز انحصار إدراكها في الخواص من الناس؛ وذلك لعموم الشريعة وأميتها[١].

فبالنسبة للمسائل الاعتقادية: يرى الشاطبي بأن تكون تلك الأحكام « من القرب للفهم والسهولة على العقل بحيث يشترك فيها الجمهور؛ من كان منهم ثاقب الفهم أو بليدًا »[٢]. بمعنى أن يكون الخطاب جمهوريًّا يشترك في فهمه العوام والخواص الأذكياء والبلداء. **ويستدل الشاطبي على هذا المستوى الخطابي للنصوص الشرعية في الاعتقاد بأمور منها**:

١ - أن تعذر هذا المستوى من الخطاب الجمهوري يكون فيه تكليف بما لا يطاق؛ ولهذا كان مسلك الشريعة في تعريف الأمور الإلهية ما يسع فهمه؛ فعرفت اللَّه تعالى بالأسماء والصفات، وأحالت النصوص إلى النظر في المخلوقات، وحكمت قاعدة ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ [الشورى: ١١] في حالة الاشتباه[٣].

٢ - مسلك الصحابة ومنهج السلف الذي لم يخض في دقائق هذه المسائل وقضاياها، ولم يتابعوا تفاصيلها؛ بل في رأي الشاطبي أنه ثبت عكس ذلك، وهو نهي صاحب الشريعة عن الخوض في مثل هذه المسائل، مثل قوله ﷺ: « **لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا: هذا اللَّه خالق كل شيء فمن خلق اللَّه** »[٤]. وتأسيسًا على ما سبق يخلص الشاطبي إلى أن « التعمق في البحث فيها وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية »[٥].

أما في المسائل العملية: فيرى الشاطبي أن جانب الأمية ومراعاة مستوى الفهم الجمهوري في الشريعة ظاهر في ربط التكاليف الشرعية بأمور مشاهدة وبعلامات تقريبية تسهيلًا لإدراكها، ومنها أيضًا: ربط الصلوات بالظل وطلوع الشمس وغروبها، ومنها إجراء الشريعة على غلبة الظن في الأحكام وإجرائها مجرى اليقين، وعذر الجاهل، والعفو عن المخطئ، فهذه أمور تدل على سهولة مأخذ الشريعة في

(١، ٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٩٩٧).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٩٨).

(٤) صحيح البخاري، بدء الخلق باب صفة إبليس، فتح الباري، دار الفكر ، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م) (٦/ ٤٨٨). وكتاب الاعتصام (١٥/ ١٩٣).

(٥) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٩٨).

أحكامها، ومنه يرى الشاطبي أنه « لا يصح الخروج عما حد في الشريعة ولا تطلب ما وراء هذه الغاية؛ فإنها مظنة الضلال ومزلة الأقدام »[1].

وكلام الشاطبي وإن تعلق بطبيعة الخطاب الشرعي في التكاليف الشرعية سواء الاعتقادية منها أو العملية، وذلك بجعلها في حدود الفهم الجمهوري مما يسع الأمي الدخول تحت حكمها، إلا أن في كلامه تعميم يفهم منه حصر النظر في الشريعة في حدود الفهم الجمهوري، وأنه لا يخرج هذا النظر ولا يتعدى عن ذلك الحد والمستوى، وإلا كان الضلال والزلل. والحقيقة أن الشاطبي هنا ينازع فيما ذكره، ولا يسلم له في الإطلاقات التي أوردها. أما بخصوص الخطاب الجمهوري لمتعلقات الأحكام الاعتقادية والعملية بأن تكون أحكامها من السهولة بحيث يشترك في فهمها وإدراكها الجمهور، فهذا أمر مسلم فيه على الجملة لا على التفصيل، معنى ذلك أن الشريعة من حيث كلياتها وعمومها في أحكامها ينطبق عليها ما أشار إليه الشاطبي؛ حيث يدرك الجمهور كليات الشريعة وأمهات مسائلها وعموم أحكامها، ورؤوس الحلال والحرام فيها على وجه الكل، وهذا ما يؤكد عموم الشريعة وشمولها واستغراقها لمختلف الأفهام ومستويات الإدراك، مع ما يلاحظ في ذلك من تفاوت، وهذا سواء كان في مجال الأحكام العملية، أو في مجال الأحكام الاعتقادية، أما فهم دقائق الشريعة وفروع مسائلها وأشباهها ونظائرها، ومختلف أحكامها، فهذا لا يتأتى للجمهور، وإنما يبقى محصورًا في طائفة بعينها تأهلت لذلك بسبب امتلاكها أدوات النظر في تفسير النصوص واستنباط الأحكام منها. وهذه الطائفة تميزت بهذه الصفة؛ لأنها تعمقت في البحث الشرعي، وطلبت من التكاليف الاعتقادية والعملية ما لا يسع الجمهور تفهمه، ولم يكن ذلك تجاوزًا منهم ولا خروجًا عن مقتضى وضع الشريعة الأمية، وما يؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٤٣]، فهناك مسائل يعلم عمومها الجمهور، ولكن يتعذر عليه فهم أغلبها، والذي يتطلب بعض المؤهلات العلمية للتمكن من الفهم وإدراك مراد الشارع. وبسبب عجز الجمهور عن إدراك تلك المعاني يتوجهون إلى العلماء بالسؤال، قصد فهم مختلف الأحكام الشرعية المنثورة في كتاب اللّٰه تعالى؛ بل على

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٩٩).

الرغم من علم الصحابة باللسان العربي ومعايشتهم للتنزيل، فإنه كانت تغيب عليهم في بعض الحالات بعض المسائل، وكان الصحابة يتوجهون إلى النبي ﷺ ببعض الأسئلة المتعلقة بنصوص القرآن؛ بهدف فهم قصد الشارع من خطابه.

بل ما ثبت هو وجود بعض التطبيقات الخاطئة من الصحابة؛ نتيجة الخطأ في تفسير النص الشرعي، كما وقع في تفسير قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴾ [البقرة: ١٨٧]. وبعد وفاة النبي ﷺ ظلت الأسئلة تطرح على الصحابة، وتوجه إليهم، وليس في نوازل جديدة فحسب، ولكن في نصوص تتعلق بالكتاب والسنة، وهذا يدل على تعذر فهم الجمهور من الناس تلك النصوص الشرعية، وحاجتهم إلى طائفة لها مَزِيَّةُ فَهمٍ على سائر الناس تجيب عن أسئلتهم، وبذلك تميز بعض الصحابة وبعض العلماء بفهم خاص للشريعة، رفعهم عن الفهم العام الذي هو في متناول الجمهور.

ويفهم من هذا أن الخطاب الجمهوري للشريعة إنما هو بالنظر الكلي إليها، وبالنظر إلى أغلب أحكامها ومسائلها، وليس الأمر كذلك على وجه التفصيل. وعلى فرض التسليم بما ذكره الشاطبي، فإنه لا يسلم له ما قام به ورتب عليه نتيجة، وهو جعل مستوى النظر في الشريعة والبحث فيها على مستوى الفهم الجمهوري أيضًا، ويرى أن التعمق في البحث فيها منهي عنه، يقتضي الخروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية. وقد أكد هذا المعنى بقوله: « فلا يصح الخروج عما حدّه في الشريعة ولا تطلب ما وراء هذه الغاية، فإنها مظنة الضلال ومزلة الأقدام »[1]. وهذا أمر غريب ودعوة ينازع فيها، فليس يوجد دليل على قصر فهم العلماء والخواص من فهم الكتاب وإدراك معانيه ومقاصده بمقدار فهم الجمهور له، والواقع يكذب هذا ويفسد هذه الدعوى، وهذا ما جعل عبد اللّه دراز يقول تعليقًا على كلامه: « إنما الكلام فيما أطال فيه النفس في هذه الفصول، من الحجر على الخواص أن يفهموا الكتاب بمقدار الأميين والجمهور وبنى عليه هذه النتائج »[2]. وما استدل به على فساد الأمر الأول الذي ذكره الشاطبي يستدل به هنا كذلك؛ حيث إن المؤهلات

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٩٩).

(٢) عبد اللّـه دراز، المرجع السابق (٢/ ٤٠١).

التي تجتمع عند الناظر في الشريعة تجعله يعطي معاني أدق وأضبط لأحكام الشريعة ونصوصها؛ لاشتغاله بالعلم ولا تبقى تدور في عموم وكليات لا يضبطها ضابط، ثم إن تطور العلوم والمناهج ونضج الفكر الإنساني بفعل التراكم المعرفي الإنساني - يفتح للعقل المسلم الناظر في كتاب اللّه أبوابًا جديدة وآفاقًا رحبة تزيد من إدراك معانٍ دقيقة أخرى، ترسخ الفهم الصحيح للشريعة، وتفسرها على مبادئ علمية رصينة. وهذا ما يدل على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ولا تبقى حبيسة أفهام جمهورية. والقرآن الكريم هو الذي قال فيه ﷺ: « **هو حبل اللّه المتين وصراطه المستقيم، فيه خبر من قبلكم، ونبأ من بعدكم، وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه اللّه، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله اللّه، هو حبل اللّه المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم** » الحديث[1]. فهو بحر لا تكدره الدلاء، وينبوع معرفي لا يجف أصله يجد فيه كل سائل ضالته.

والحقيقة أن في كلام الشاطبي في مسألة الفهم الجمهوري للنصوص فهمًا وتفسيرًا ما يناقض بعض كلامه الذي أورده في بعض المسائل الأخرى المتعلقة بالقرآن الكريم، ومع بعض ما أورده في مباحث الاجتهاد. والتي منها: أن الشاطبي يشترط لمعرفة القرآن الكريم وفهمه جملة من الشروط، يتعذر توفرها للجمهور من الناس، وإنما تلك الأدوات لا يمكن اجتماعها إلا في طائفة خاصة من الناس، ومن هذه الشروط معرفة أسباب النزول[2]. ومعرفة أسباب النزول ليست في متناول كل قارئ للقرآن الكريم، وبعضهم أعرف ببعض فيها، وهذا التفاوت في معرفة أسباب النزول ينتج عنه تفاوت في فهم النصوص القرآنية. وكما قال الشاطبي: « أن الجهل بأسباب النزول موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الخلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع »[3]. وقد أورد حديث ابن وهب عن بكير

(١) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل القرآن (٥/ ١٧٢)، رقم (٢٩٠٦). الدارمي، سنن الدارمي، من كتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن (٢/ ٨٩٣)، رقم (٣٢١١). البزار، مسند البزار، مسند علي بن أبي طالب (٣/ ٧١)، رقم (٨٣٦). البيهقي، شعب الإيمان، التاسع عشر من شعب الإيمان هو باب في تعظيم القرآن، باب فضل تعليم القرآن (٢/ ٣٢٥)، رقم (١٩٣٥).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣١١).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٣١١).

أنه سأل نافعًا: كيف رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شرار خلق اللّه أنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين. ثم قال الشاطبي: « فهذا معنى الرأي الذي نبَّه ابن عباس عليه، وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن »[١]. فهذه فهوم خاطئة لنصوص الشريعة، ناتجة عن غياب المعرفة بأسباب النزول، فكيف يكون الفهم الجمهوري كافيًا، ولا يطلب شيء زائد لمزية فيه.

ومن القواعد التي يذكرها الشاطبي وتعود على دعوته بالإبطال قوله: « كل حكاية وقعت في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها، وهو الأكثر رد لها أو لا، فإن وقع رد فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه، وإن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكي وصدقه »[٢]. فأنَّى للعوام وجمهور الناس إدراك هذه القاعدة في فهم نصوص القرآن الكريم، دون استقرائهم لجميع الكتاب الكريم وتتبعهم لكل وقائعه، وتكليف جمهور الناس بهذا متعذر، ولا قائل به، كما أن مطالبتهم بفهم القرآن على أساسه متعذر.

ومفاد هذه القاعدة أن اللّه تعالى إذا ذكر واقعة في القرآن الكريم، أو أحكامًا معينة ثم رجع عليها بالبطلان أو التهكم، فذلك دليل على فساد الحكم أو عدم صحة المحكي. مثل قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا ﴾ [الأنعام: ١٣٦]، فوقع التنكيت على افتراء ما زعموا بقوله: ﴿ بِزَعْمِهِمْ ﴾ وقوله: ﴿ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾. ومنها قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ ﴾ فنبه اللّه على فساد ذلك بقوله: ﴿ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ ﴾ [الأنعام: ١٣٩] زيادة على ذلك. ومنها قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ ﴾ [الفرقان: ٤]، فرد عليهم بقوله: ﴿ فَقَدْ جَآءُو ظُلْمًا وَزُورًا ﴾. وقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ [الفرقان: ٥]، فرد اللّه بقوله: ﴿ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ ﴾ [الفرقان: ٦]. إلى غيرها من النصوص الكثيرة التي تجري على هذا النمط وتفسر على أساس هذه القاعدة. أما إذا لم يقع في القرآن الكريم رد فذلك دليل على صحة المحكي من القرآن الكريم، ولهذا استدل العلماء على أن أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلبهم؛ لأن اللّه تعالى قال: ﴿ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ ﴾ وأنهم ﴿ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣١١).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٣١٦).

كَلْبُهُمْ ﴾ [الكهف: ٢٢]، ولكن أعقب ذلك بقوله ﴿ رَجْمًا بِٱلْغَيْبِ ﴾ أي رجمًا بالظنون، ولا يغني الظن من الحق شيئا، ولكن لما قال: ﴿ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ﴾ لم يقع بعد هذه الآية إبطال لها مما يدل على صحة المحكي، بل قال: ﴿ قُل رَّبِّيٓ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾، وروي عن ابن عباس قوله: أنا من القليل الذي يعلمهم. فهذا الفهم لا يحصل لجمهور الناس، ولكن يحصل لمن اشتغل بالعلوم وتمرس عليها وعلم أسرارها، وقول ابن عباس: أنا من ذلك القليل، فيه إشارة إلى اختصاص بعض الناس بفهم يفوق فهم الجمهور والنصوص في ذلك كثيرة.

كما أن نوادر الاستدلال القرآني مبنية على اشتغال خواص من الناس بالقرآن الكريم، ففهموا منه غير ما فهمه الجمهور، من ذلك ما نقل عن علي أن الحمل ستة أشهر، انتزاعًا من قوله تعالى: ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾ [الأحقاف: ١٥] مع قوله تعالى: ﴿ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ ﴾ [لقمان: ١٤]، ومع قوله تعالى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وغيرها من النوادر المستخرجة من القرآن الكريم. ومما يفسد دعوى الشاطبي قوله: أن للقرآن الكريم ظاهرًا وباطنًا؛ فيكون التفسير الظاهري للقرآن الكريم متعلق بجمهور الناس، ويكون التفسير الباطني بشروطه التي أشار إليها مما هو متعلق بفهم خواص الناس دون جمهورهم؛ ولهذا قال الشاطبي: « فاعلم أن اللّٰه إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا ثبت ذلك فهو لفهمهم مراد اللّٰه من خطابه وهو باطنه »[١]. فهذا كافٍ في عدم صحة ما ذكره الشاطبي.

كذلك نجد أن الشاطبي نفسه يفرق بين الاجتهاد الخاص بالعلماء، والاجتهاد العام لجميع المكلفين، وهذا يدل على اختصاص العلماء بنظر يختلف عن نظر العوام؛ حيث إن النظر في الكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة، أما النظر في الجزئيات بالتعمق في البحث وتدقيق النظر في مواقع الأحكام فيختص بالعلماء وحدهم[٢].

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٤٤٩).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٥٩٠).

سادسًا: علاقة المعاني بالألفاظ[1]:

تعرض الشاطبي لعلاقة الألفاظ بمعانيها، ونبه على أهميتها في تفسير النصوص الشرعية وفهم خطاب الشارع وإدراك مقاصده، وفضلًا عما سبق ذكره مما له علاقة بالمعاني، فهناك نقاط مهمة وأساسية في علاقة المعاني بالألفاظ تساعد الناظر في تفهم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، وهي:

أولًا: انبناء الشريعة في الفهم على معهود العرب:

يرى الشاطبي أن فهم الشريعة منوط بمطابقة الشريعة لمعهود العرب في المعاني والألفاظ والأساليب، كما يرى لزوم اتباع معهود العرب لنزول القرآن الكريم بلسانهم، فإن كان هناك عرف مستمر في لسان العرب، فلا بد من مراعاته والمصير إليه « ولا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثَمَّ عرف فلا يصح أن يجري فهمهما على ما لا تعرفه »[2]. فيجب تفسير النصوص الشرعية وبيانها بناء على معهود العرب لفظًا ومعنًى وأسلوبًا، وهو شرط معتبر في إصابة المعنى الصحيح لمراد الشارع وقصده. « ومعهود الأميين في الألفاظ والمعنى والأساليب فسيح رحيب، فلسانهم من أوسع الألسنة، ومذاهبهم في البيان متعددة، ووجوه تصريف القول عندهم كثيرة وفيرة »[3]. ومن معهود العرب أنهم لا يولون للألفاظ اهتمامًا عند محافظتها على المعاني، ليس معنى هذا إهمال العرب للألفاظ وعدم

---

(١) هناك علاقة بين اللفظ والمعنى، أي بين اللفظ الذي هو الصوت المعتمد على مخارج الحروف، وبين مدلوله وهو ما دل عليه اللفظ، وهذه العلاقة علاقة عرفية، وليست المناسبة بينهما (اللفظ والمعنى) طبيعية، فليست هناك علاقة طبيعية أو علاقة منطقية بين الاسم والمسمى؛ بل هي علاقة عرفية اجتماعية، هذا هو مذهب جمهور الأصوليين، وذهب عباد بن سليمان من المعتزلة إلى القول بأن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية ذاتية. انظر: المبرد، شرح غاية السول إلى علم الأصول (ص١٤٦، ١٤٧). وانظر: عودة، طاهر سلمان، دراسة المعنى عند الأصوليين، الاسكندرية، الدار الجامعية، د.ت، (ص١٧١ - ١٨٤). الأسنوي، جمال الدين، زوائد الأصول على منهاج الأصول، تحقيق: حسين مطاوع الترتوري، السعودية، جامعة الملك سعود، كلية التربية، (١٤١٣هـ)، (ص٢٤). حلولو، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع (٢/ ١٤٤). ولمعانٍ أخرى حول ائتلاف اللفظ مع المعنى انظر: المصري، ابن أبي أصبع، تحرير التحبير، تحقيق: حفني محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د.ت، (ص١٩٤).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٤٤٩).

(٣) سعد، سبل الاستنباط من الكتاب والسنة (ص٤٢٥).

الالتفات إليها « فليس أحد الأمرين عندها بملتزم؛ بل قد تبنى على أحدهما مرة وعلى الأخرى مرة » وذلك بحسب ما يقتضيه السياق والمقام وفي حالة مراعاتها لأحدهما، فلا يعد ذلك قادحًا في صحة الكلام واستقامته، ومما يدل على صحة هذا المعنى أمور، منها: أن القرآن لو لم يكن على معهود العرب لفقد بذلك الإعجاز في نظر الشاطبي « ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز بقولهم: إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام، من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف فلم تقم الحجة عليهم، ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤] »[١].

ثانيًا: جواز مخالفة القياس المطرد:

يرى الشاطبي جواز خروج اللغة عن أحكام القوانين المطردة والضوابط المستمرة التي عليها اللغة في الغالب الأعم، فيجوز مخالفة القياس المطرد مثل صرف ما لا ينصرف، ولا يعد هذا ضعفًا أو عيبًا أو شذوذًا[٢]. وقد يرد هذا في لغة العرب « وإن لم يكن بها حاجة، وتركها لما هو أولى في مراميها، ولا يعد قليلًا في كلامها ولا ضعيفًا بل هو كثير قوي »[٣]، وقد يجري ذلك في القرآن الكريم لكن ليس على وجه الشذوذ والندرة؛ لئلا يخل بلغة القرآن الكريم وأسلوبه وفصاحته. والحقيقة أنه وإن خالفت العرب القياس المطرد فلا يتخذ ذلك أصلًا يقاس عليه، وإنما ينبغي اتباع السمع الوارد فيه، وليس المراد أخذ ما ورد مخالفًا للقياس عليه وجعله أصلًا يقاس عليه نظائر غيرها من الألفاظ. يقول ابن جني: « واعلم أن الشيء إذا اطرد في الاستعمال وشذ عن القياس، فلا بد من اتباع السمع الوارد به فيه نفسه، لكنه لا يتخذ أصلًا يقاس عليه غيره »[٤]. فالقرآن الكريم ليس فيه خروج عن أحكام القوانين العربية المطردة في منطوق كلامها؛ بل جارٍ على مقتضى البيان العربي ومقتضى فصاحته وبلاغته، وإنما هو اختيار لأحد المعاني والدلالات البيانية.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، المرجع السابق (٢/ ٣٨١). (٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٩٢).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٩٢). وانظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، بيروت، المكتبة العلمية، ب. ت، (٣/ ٣٠٣).

(٤) المرجع السابق (١/ ٩٩).

ثالثًا: جواز الاستغناء عن بعض الألفاظ واستبدالها بما يرادفها:

يرى الشاطبي كذلك جواز استغناء اللغة « ببعض الألفاظ عما يرادفها أو يقاربها، ولا يعد ذلك اختلافًا ولا اضطرابًا، إذا كان المعنى المقصود على استقامة »[1]. فيشترط في ذلك أن يكون المعنى الذي قصد في الكلام صحيحًا لا يخل بالمعنى؛ بل يؤدي المعنى نفسه الذي كان باللفظ الأول، فحيث كانت المعاني صحيحة فقد تطلب على حساب ألفاظها، ويستدل الشاطبي على ذلك بجملة أدلة منها:

١ - نزول القرآن على سبعة أحرف حيث يلاحظ اختلاف بعض الألفاظ في القرآن الكريم وإيراد ما يرادفها دون إخلال للمعنى المراد.

٢ - ورود ذلك في كلام العرب؛ حيث لوحظ بعض الشعراء يستعملون هذا النمط في شعرهم، وقد أورد الشاطبي هنا قول ذي الرّمة:

وظاهرْ لها من يابس الشخْتِ واستعن ... عليها الصبا واجعل يديك لها سترا

فقال له أحدهم: أنشدتني: من بائس. فقال: يابس وبائس واحد، وقد علق الشاطبي على ذلك بأن: « ذا الرمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس، لما كان من معنى البيت قائمًا على الوجهين وصوابًا على كلتا الطريقتين. وقد قال في رواية أبي العباس الأحول: البؤس واليبس واحد يعني بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة »[2]. كما استدل بما أورده أحمد بن يحيى قال: أنشدني ابن الأعرابي:

وموضع زيرٍ لا أريد مبيته ... كأني به من شدة الروع آنس

فقال له شيخ من أصحابه: ليس هكذا أنشدتنا: وموضع ضيق، فقال: سبحان اللّٰه تصحبنا منذ كذا وكذا ولا تعلم أن الزير والضيق واحد؟ ويخلص الشاطبي من وراء هذه الاستدلالات إلى أن اختلاف الألفاظ وإيراد ما يرادفها أو يقاربها لا يعد عيبًا، وأن العرب « جاءت أشعارهم على روايات مختلفة، وبألفاظ متباينة يعلم من مجموعها أنهم كانوا لا يلتزمون لفظًا واحدًا على الخصوص بحيث يعد مرادفه أو مقاربه عيبًا أو ضعفًا، إلا في مواضع مخصوصة لا يكون ما سواه في المواضع محمولًا عليها »[3].

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٩٢).

(٢، ٣) المرجع السابق (٢/ ٣٩٣).

ويرى بعض الباحثين أن اختلاف القراءات، ونزول القرآن على سبعة أحرف لا يرقى دليلًا للقول بجواز الاستغناء عن بعض الألفاظ أو استبدالها بغيرها؛ لأن القراءة الواحدة تمثل نسقًا دلاليًا واحدًا في الألفاظ والمعاني، ولا يمكن أن تقوم بعض ألفاظها مقام الأخرى « ودعوى دلالة نزول القرآن على سبعة أحرف على وفاء كلمة مكان أخرى، إنما هي دعوى لا أسلمها، إن كل قراءة ذات عطاء دلالي ليس هو عطاء غيرها من القراءات الأخرى المتواترة، وهي لن تقوم مقامها البتة، فإن لكل قراءة أفقًا دلاليًا خاصًا، وهي ما كانت نازلة على وفق نهج الاستغناء ببعض الكلمات عما يرادفها أو يقربها، إن كل قراءة متواترة شافية كافية في الهداية والإعراب عما يفيض من خصوص دلالتها، وليس في الوفاء بما يقوم به غيرها الأحرف السبعة التي نزل القرآن عليها، إنما هي آفاق دلالية للنص لا يقوم أحدها مقام الآخر قيامًا مغنيًا الغناء الشامل الكامل، وهذا التغاير في الدلالة بين الأحرف السبعة هو تغاير تكاملي بين معاني القراءات »[1]. كما أن في الاستدلال بشعر ذي الرمة كذلك، لا يرقى دليلًا لتقرير قاعدة خطيرة كهذه في لسان العرب، وجعلها قاعدة يفهم بها معاني القرآن، ومعهود الأميين في فهم الشريعة وبيان خطابها « وذو الرمة لم يكن محقًّا وكانت بديهته لإدراك الدلالة فيما اصطنعته موهبته وخليقته الشعرية قد تضعف فلا تبصر ما في مقولته الأولى من فيض دلالي فيستجيب إلى ما قد يؤخذ عليه ولا يتبصر »[2]. ولهذا خطأ أبو الحكم ابن البختري بن المختار كل من ابن شبرمة الذي راجعه، وذي الرمة الذي رجع عن مقولته الأولى، فقال: « أخطأ ابن شبرمة حيث أنكر عليه، وأخطأ ذو الرمة حيث رجع إلى قوله، إنما هذا كقول الله ﷻ: ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾ [النور: ٤٠]، أي لم يرها ولم يكد[3]. وفي إطار الرد على الشاطبي يقول محمد توفيق محمد سعد: « إن إقامة لفظ مقام آخر في الكلمة تنقيحًا أو غفلة أو سهوًا - لا يستقيم في الاستشهاد أو الاستئناس به في هذا المقام الذي يقومه الشاطبي، فإن أفق الكلمة الشاعرة تمتد إليه يد التنقيح والتهذيب والنقد، كما لا يخفى

---

(١) سعد، سبل الاستنباط من الكتاب والسنة (ص٤٢٩).

(٢) المرجع السابق (ص٤٣٠).

(٣) المرزباني، الموشح (ص١٦٣، ١٦٤). نقلًا عن سبل الاستنباط من الكتاب والسنة (ص٤٣٠).

بل ولا يعتصم من عاديات الغفلة والسهو، وما كان مثل ذلك لا يستشهد بواقعه، وما يكون فيه من ذلك عند الحديث في البيان القرآني الذي لا يطاول فقهًا وفهمًا، فكيف يتأتى أن يستساغ القول بأن يجعل ما في الكلمة الشاعرة من الاستغناء ببعض العناصر عما يرادفها أو يقاربها آية على ذلك أن معهود الأميين وأن علينا اتباع معهودهم في فهم بيان الشريعة وخطابها »[1]. وهذا اعتراض وجيه.

رابعًا: جواز إهمال بعض أحكام الألفاظ:

يرى الشاطبي أن العرب تهمل بعض أحكام الألفاظ وإن كانت تلك الأحكام معتبرة على الجملة[2]. من ذلك استقباحهم العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقًا، ولم يفرقوا بين ما له لفظ، وما ليس له لفظ، فقبح: قمت وزيد، كما قبح: قام وزيد. فمثل هذه الأحكام التي قد تقتضيها الألفاظ في لغة العرب قد تهمل ويعرض عنها في بعض استعمالاتها، ويرجع الشاطبي ذلك إلى عدم تعمق العرب في تنقيح لسانها[3]. وهذا الكلام لا يؤخذ على إطلاقه، وإن وقع فليس على وجه الاطراد والعموم، بحيث توضع كقاعدة في لغة العرب يسير عليها أهل الأدب واللغة والأئمة في فهم نصوص الشريعة.

خامسًا: البعد عن التكلف والاصطناع:

يرى الشاطبي أن الكلام الممدوح ما كان بعيدًا عن التكلف والاصطناع؛ ولهذا كانت العرب تتحاشى الشاعر الذي يشتغل بالتنقيح، واختلف في الأخذ عنه. وكان الأدباء يفضلون الشاعر المطبوع الذي يرمي بشعره، ويلقيه دون اصطناع وتكلف، ويرميه على عواهنه، جيده ورديئه - على الشاعر الذي يتحاشى الضعيف لاشتغاله بتنقيح شعره. ولهذا عيب الأصمعي الحطيئة، واعتذر عن ذلك بأن قال: وجدت شعره جيد فدلني على أنه كان يصنعه وليس هكذا الشاعر المطبوع[4].

سابعًا: منهج توظيف اللغة في فهم النص الشرعي:

من خلال بحوث الشاطبي اللغوية وتطبيقاته الأصولية يلاحظ أن هناك أساسيات

---

(١) سعد، سبل الاستنباط من الكتاب والسنة (ص٤٣٢).

(٢، ٣) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٩٣).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٩٤).

منهجية يعتمد عليها في فهم النص الشرعي بناء على منظوره اللغوي، ويمكن القول: أن هناك قواعد لغوية تتحكم في تفسير النص الشرعي عند الشاطبي، ونوجزها فيما يلي، وننبه إلى أنه قد تقدم ذكر بعضها، وهنا نجمعها ونوجزها إتمامًا للفائدة:

أولًا: تقديم المعنى التركيبي على المعنى الإفرادي في الاعتبار:

وهذه قاعدة مهمة تتعلق بالدلالات، ومعناها أنه ينبغي أن تكون عناية المجتهد عند اشتغاله بالاستنباط وتفسير النص الشرعي وبيان مقاصد الشارع بالمعاني المبثوثة في خطاب الشارع، لا بالألفاظ التي وضعت لأجلها؛ فالمقصد العام من الكلام هو المراد الذي يقصد ابتداءًا بهدف تفسير نص الشارع، لا المعاني الجزئية التي تحملها الألفاظ والمفردات الجزئية؛ إذ هذه الأخيرة لا يعبأ بها كثيرًا. وكما سبقت الإشارة في بيان هذا المعنى أن الشاطبي يربط بين المعنى الإفرادي والمعنى التركيبي في خطاب الشارع، ويقصد بالمعنى الإفرادي: معاني الألفاظ والكلمات استقلالًا الواردة في الكلام، ويقصد بالمعنى التركيبي: المعنى العام الحاصل من الكلام جملة. كما أن المعنى التركيبي إذا كان واضحًا ومفهومًا فهو المقصد، ولا حاجة بالمجتهد إلى التكلف بالاشتغال بالمفاهيم الجزئية لخلو ذلك من الفقه، وإنما يكتفي بتفسير النص الشرعي بناء على أساس المعنى التركيبي ليس إلا، وبناء على ذلك يكون نظر المجتهد موجهًا إلى المعنى العام؛ إذ هو المقصود من الخطاب جملة بسبب عناية العرب بالمعاني لا بالألفاظ، إلا إذا توقف تحصيل المعنى المراد من الخطاب على فقه معاني الألفاظ الجزئية، فينبغي فهمها استقلالًا لتوقف المعنى التركيبي عليه.

ويخلص الشاطبي من خلال هذه القاعدة التي أشار إليها في لغة العرب إلى أنه يجب تطابق الشريعة واللغة في لسان العرب، وأنه « لا يستقيم للمتكلم في كتاب اللَّه أو سنة رسول اللَّه أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به والوقوف عند ما حدّته »[1].

ثانيًا: تقديم الاعتبار الاستعمالي على الاعتبار القياسي:

وهي قاعدة لا تقل أهمية عن سابقتها؛ حيث ينبغي للمجتهد تقديم الاعتبار

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٩٤).

الاستعمالي على الاعتبار القياسي في صيغ الألفاظ عند إرادة تفسير النصوص الشرعية، وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك كما تقدمت الإشارة إليه، وهذا النوع من الدلالة رجَّحه الشاطبي على الاعتبار القياسي مستندًا في ذلك على جملة أدلة أشرنا إليها سابقًا. وبمراعاة الاعتبار الاستعمالي تراعى النظرة الكلية للخطاب الشرعي، حيث لا ينظر إليه على أساس تفسيرات جزئية مبنية على تحليل جزئي لمفردات لغوية، وإنما يعتمد في فهم النص وتفسيره على أجزاء النص كلها، مترابطة بالتشوف إلى مقصد الشارع ومراده. بمعنى أن المقصود هو النظر إلى ألفاظ العموم التي تدل عند إطلاقها بحسب ما قصد تعميمه حسب سياق نص الشارع، لا حسب ما تدل عليه الألفاظ بحسب ما وضعت لها في أصل وضعها اللغوي. فدلالة اللفظ عند الشاطبي مبنية على أساس الاعتبار الاستعمالي وضابط ذلك مقتضيات الأحوال. وعلى هذا الأساس ينبغي فهم النص الشرعي.

ثالثًا: مراعاة معهود العرب في الخطاب:

وهذه قاعدة مهمة في تفسير النص وذلك بأن ينزل الكلام في الخطاب على ما عهدته العرب من أساليب ومعانٍ وألفاظ، مع مراعاة اصطلاحاتهم وقرائن استعمالاتهم وتعبيراتهم وتصريفاتهم، والالتزام بمعهود العرب في تفسير النص لإصابة المعنى الصحيح والتوصل إلى مقصد الشارع من الخطاب، وكانت مما تعهده العرب في الكلام أنها « تخطاب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام، أو وسطه، أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف من الإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي، ولا من تعلق بعلم كلامها »[1].

وبناء على ذلك فلا يصح حمل معاني الألفاظ وغيرها من الاستعمالات والتصريفات على غير ما تعرفه العرب، وتخريج الأحكام الشرعية بناء على ذلك « فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة،

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٧٦).

وإن لم يكن ثَمَّ عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه »[١]، وهذا يجري في المعاني والألفاظ والأساليب[٢]. ومن ذلك يعرف أن هناك كثير من التأويلات والتفسيرات تعد شططًا وزللًا؛ لتجاوزها معهود العرب في الكلام، والتعويل على تأويلات وتفسيرات لا حظَّ لها من عرف العرب، وأساليبهم، وهذه قاعدة مهمة في تنقيح كثير من التفسيرات ووضعها على المحك.

رابعًا: مراعاة مقتضيات أحوال النصوص:

وذلك بملاحظة ما يحيط بالنص من قرائن وأحوال حال الخطاب تساعد على فهم النص، وحمله على وجهه المشروع والمقصود شرعًا. وإذا فات نقل بعض تلك القرائن الدالة، فات فهم الكلام جملة، أو فات فهم بعض الشيء منه. وقد جعل الشاطبي أهم مقتضيات الأحوال معرفة أسباب النزول، وجعلها رافعة لكل مشكل، وعدَّها من المهمات في فهم الكتاب[٣]. ويدخل في مقتضيات أحوال النص السياق، وربط أجزاء الكلام بعضها ببعض، وإنزال الكلام على عادات العرب في الأقوال والأفعال، والقرائن الحالية والمقالية التي تساعد على تحديد المعنى المراد من الخطاب بوصفه وحدة كلية.

خامسًا: عدم التماس غرائب معاني الألفاظ:

الأصل أن يلتمس في تفسير الألفاظ ما هو مألوف ومأنوس في لغة العرب، فلا تحمل معاني الألفاظ على محامل فيها ضرب من التكلف والاصطناع بالتماس غرائب معاني الألفاظ، وطلب وحشيها، وتفسير النص على أساس تلك المعاني، فذلك قد يؤدي إلى الالتباس، وعدم الفهم، وتفويت مراد الشارع من الخطاب. لاسيما تلك الألفاظ والعبارات الضعيفة والمتروكة والمنكرة والمذمومة والرديئة في لغة العرب[٤]. وقد كانت العرب تحضر الموسم في كل عام، وتحج البيت في الجاهلية، وقريش يسمعون لغات العرب، فما استحسنوه من لغاتهم تكلموا به،

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٩١).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٩١).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣١١).

(٤) الضعيف: ما انحط عن درجة الفصيح، والمنكر: أضعف منه وأقل استعمالًا، بحيث أنكره بعض أئمة اللغة ولم يعرفه، والمتروك: ما كان قديمًا من اللغات، ثم ترك واستعمل غيره. السيوطي، المزهر في علوم اللغة (١/ ١٦٩). الأمثلة ونماذج منها انظر: المرجع السابق (١/ ١٦٩ - ١٧٩).

فصاروا أفصح العرب، وخلت لغتهم من مستبشع اللغات، ومستقبح الألفاظ »[١].

وقد كانت العرب تراعي في خطابها ودلالات ألفاظها أربعة – قواعد أشار إليها الرازي – وهي: **الأولى**: أن تكون الكلمة عربية أصلية، ليست مما أحدثه المولّدون، ولا مما أخطأت العامة فيه. **الثانية**: أن تكون أجرى على مقاييس اللغة وقوانينها. **الثالثة**: المحافظة على قوانين النحو والإعراب، و الاحتراز عن اللحن. **الرابعة**: الاحتراز عن الألفاظ الغريبة الوحشية[٢]. وقد راعى القرآن الكريم هذه القواعد والأوجه في دلالات ألفاظه؛ فلا تجد فيه الغريب إلا القليل، وأما القبيح والشاذ فلا وجود له البتة. يقول الرازي: «..أنك تقرأ السورة من السور الطّوال فلا تجد فيها من الغريب شيئًا كثيرًا، وإذا تأملت ما جمعه العلماء في غريب القرآن لم تكن الغرابة إلا بسبب الاستعارات والتمثيلات كقوله تعالى: ﴿ وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ ﴾ [البقرة: ٩٣]، وقوله تعالى: ﴿ خَلَصُواْ نَجِيًّا ﴾ [يوسف: ٨٠]، ومثل ﴿ فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ [الحجر: ٩٤]. فأما أن تكون الألفاظ في نفسها غريبة فليس ذلك إلا في كلمات معدودة كقوله تعالى: ﴿ عَجِّل لَّنَا قِطَّنَا ﴾ [ص: ١٦]، وقوله: ﴿ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ ﴾ [القمر: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴾ [مريم: ٢٤][٣]. ويعلل الرازي عدم اشتمال القرآن الكريم على غريب القرآن من زاوية التحدي والإعجاز القرآني؛ « لأنه لو كان أكثر ألفاظ القرآن غريبًا لما صحَّ التحدّي به؛ لأن ذلك إما أن يكون مع من يعلم أمثال تلك الغرائب، أو مع من لا يعلمها، فإن كان مع من يعلمها أمكنه معارضتها، وإن كان مع من لا يعلمها كان ذلك نازلًا منزلة مخاطبة الزنجي بالعربية، وذلك غير جائز، فظهر أن استعمال الغريب لا يفيد الكلام حسنًا أصلًا »[٤].

سادسًا: تقديم الاهتمام بالمقاصد والمعاني على الألفاظ والمباني:

على الرغم من أهمية النظم في لغة العرب حيث يعد « القطب الذي عليه المدار، والعمود الذي به الاستقلال، وما كان بهذا المحل من الشرف، وفي هذه المنزلة

---

(١) السيوطي، المزهر في علوم اللغة (١/ ١٧٥).لتفاصيل عن الرديء والمذموم في لغة العرب، انظر: المرجع السابق.

(٢) الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز (ص١٤٥). (٣) المرجع السابق (ص١٤٥،١٤٦).

(٤) المرجع السابق (ص١٤٦).

من الفضل، وموضوعًا هذا الموضع من المزية، وبالغًا هذا المبلغ من الفضيلة، كان حري بأن توقظ له الهمم، و توكل به النفوس، وتحرك له الأفكار، وتستخدم فيه الخواطر »[١]. فعلى الرغم من هذا الفضل الذي تتميز به المباني، إلا أن المزية الكبرى التي تزيد النظم رونقًا وطلاوةً وحسنًا وحلاوةً تبقى في مدى عناية ذلك النظم بالمعاني، « ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، وهي حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها من بعض »[٢]. ومما يدل على أهمية المعنى في لغة العرب أن الفصاحة ترجع إلى المعنى لا إلى اللفظ، وبيَّن الجرجاني هذا المعنى بقوله: «لا تخلو الفصاحة من أن تكون صفة في اللفظ محسوسة تدرك بالسمع، أو تكون صفة معقولة تعرف بالقلب، فمحال أن تكون صفة في اللفظ محسوسة؛ لأنها لو كانت كذلك، لكان ينبغي أن يستوي السامعون للفظ الفصيح في العلم بكونه فصيحًا، وإذا بطل أن تكون محسوسة وجب الحكم ضرورة بأنها صفة معقولة، وإذا وجب الحكم بكونها صفة معقولة، فإذا لا نعرف للفظ صفة يكون طريق معرفتها العقل دون الحس، إلا دلالته على معنى، وإذا كان كذلك لزم منه العلم بأن وصفنا اللفظ بالفصاحة وصف له من جهة معناه، لا من جهة نفسه، وهذا لا يبقى لعاقل معه عذر في الشك »[٣]. وما يدل أيضًا على أهمية اعتبار المعنى، أن بعض المعاني تستخرج من المعاني نفسها دون الألفاظ، وهو ما يسمى بمعنى المعنى، فهناك المعنى وهو المفهوم الذي يستخرج من ظاهر اللفظ، وهناك معنى المعنى وهو كما يوضحه الجرجاني: « أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر »[٤]. وهذا ما جعل الجرجاني يقسم الكلام إلى ضربين: **الأول**: هو يصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، كأن تخبر عن خروج زيد على الحقيقة بأن تقول: خرج زيد، وهناك ضرب آخر « لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في

---

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز (ص٨٠). (٢) المرجع السابق (ص٨٧).

(٣) المرجع السابق (ص٤٠٧). وانظر أدلة أخرى على رجوع الفصاحة إلى المعنى في: الجرجاني، دلائل الإعجاز (ص٤٠٧).

(٤) الجرجاني، دلائل الإعجاز (ص٢٦٣).

اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل »[١]. فالأول يسمى معنى اللفظ ودلالته، والثاني يسمى معنى المعنى، وهو الذي يستخرج - كما رأيت - من المعاني لا من الألفاظ.

فينبغي إذًا أن تكون العناية مُنْصبَّة على معاني النص ومقاصده، وتقدم على ألفاظه ومبانيه؛ ذلك أن المعاني المبثوثة في النص هي مقصود الشارع من الخطاب؛ ولأن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني دون المباني فـ « الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هي المقصود الأعظم بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها »[٢]. فتكون الألفاظ وسيلة يتوصل بها إلى المعنى « فاللفظ إنما هو وسيلة ومطية إلى تحصيل المعنى المراد والمعنى المقصود »[٣]. ولهذا كان انشغال العرب بالمعاني التي في ثنايا الخطاب، قصد فهمه، وبيان مقصده، أكثر من الاستعمال بالألفاظ وتحسينها واعتبارها، إلا إذا كان ذلك له علاقة بما تؤديه من مقاصد وأغراض. ومن هنا كان التكلف والاصطناع، والتماس غرائب الألفاظ، والتعمق، والانشغال بتحسين الألفاظ وتنقيحها مذموم عند العرب.

يقول الشاطبي: « فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنه المقصود والمراد وعليه مبنى الخطاب ابتداء »[٤]. ومن هنا يدرك أن تهذيب العرب للألفاظ وإصلاحها إنما كان لغرض المعاني الكامنة في ثنايا الخطاب، وما يمكن أن تؤديه من مقاصد، وعادة ما يكون الانشغال بالألفاظ على قدر ما تؤديه من معانٍ، وإلا اعتبر ذلك عيبًا، إذا اشتغل بتحسين الألفاظ وتهذيبها مع إهمال معانيها؛ لارتباط المباني بالدلالات التي تقصد من الخطاب. « فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسّنوها، وحموا حواشيها وهذّبوها، وصقلوا غروبها وأرهفوها، فلا ترينّ أن العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ؛ بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني، وتنويه بها وتشريف منها »[٥].

ويصور ابن جني العلاقة بين الألفاظ والمعاني تصويرًا بليغًا يصف فيه حقيقة العلاقة بينهما فيقول: « ونظير ذلك إصلاح الوعاء وتحصينه، وتزكيته، وتقديسه، وإنما المبغي

(١) المرجع السابق (ص٢٦٢).
(٢) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٩٦).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٩٦).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٩٧).
(٥) ابن جني، الخصائص (١/ ٢١٧).

بذلك منه الاحتياط للموعى عليه، وجواره بما يُعطِر بشره، ولا يَعُر جوهره، كما قد نجد من المعاني الفاخرة السامية ما يهجِّنه ويَغُض منه كُدرة لفظه وسوء العبارة عنه »[1].

فالألفاظ هي الوعاء، والمحتوى هي المعاني، ويبالغ في الاعتناء بالوعاء لنفاسة محتواه. ويؤكد ابن جني على قداسة المعاني عند العرب وينتهي بتصوير آخر للعلاقة بين المعاني والألفاظ ويشبه الألفاظ بالخادم، ويشبه المعاني بالمخدوم فيقول: « فكأن العرب إنما تحلي ألفاظها وتدبجها وتَشيها، وتزخرفها، عناية بالمعاني التي وراءها، وتوصلًا بها إلى إدراك مطالبها، وقد قال رسول اللَّه ﷺ: « **إن من الشعر لحكمًا، وإن من البيان لسحرًا** »[2]، فإذا كان رسول اللَّه ﷺ يعتقد هذا في ألفاظ هؤلاء القوم، التي جعلت مصايد وأشراكًا للقلوب، وسببًا وسلمًا إلى تحصيل المطلوب، عرف بذلك أن الألفاظ خدم للمعاني، والمخدوم لا شك أشرف من الخادم[3].

والحقيقة أن العرب وإن كانوا يهتمون بالمعاني ويولونها اهتمامًا خاصًّا؛ كونها هي المقصود من الخطاب، لا يعني إهمالهم الألفاظ؛ ومباني تلك المعاني، ولا يعني ذلك قصدهم التقليل من شأن تلك الألفاظ؛ لأن الذي ينظر في الخطاب العربي، وتاريخ أدبه ليدرك أن إصلاح اللفظ والاهتمام به، موضع اهتمامٍ ونظرٍ عند أدباء العرب، وبلغائهم، وفصحائهم على اختلاف ضروب الأدب وفنونه. يقول ابن جني مبينًا أهمية إصلاح اللفظ عند العرب: « اعلم أنه كانت الألفاظ للمعاني أزمّة، وعليها أذلّة، وإليها موصلة، وعلى المراد منها محصلّة، عنيت العرب بها فأولتها صدرًا صالحًا من تثقيفها وإصلاحها »[4]. فالعناية بالألفاظ والمعاني عملية تكاملية لا يستغني أحد منها عن الآخر؛ لأن خدمة الألفاظ وإصلاحها وتهذيبها خادم للمعاني، والمعاني لا يتأتى إظهارها دون تحبير معانيها؛ لأن الألفاظ عنوانها والطريق إليها. وإن كان العرب قد يشتغلون بتحسين العبارات، وتهذيب ألفاظها من غير قصد إلى تحسين المعنى، ولكن قصد تحسين اللفظ وإخراجه مخرجًا فصيحًا بعيدًا عن الشذوذ ومخالفة قواعد النظم في لغة العرب.

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢١٧).

(٢) الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب معرفة الصحابة، ذكر عمرو بن الأهتم المنقري (٣/ ٧١٠)، رقم (٦٥٦٩).

(٣) ابن جني، الخصائص (١/ ٢٢٠).

(٤) المرجع السابق (١/ ٣١٢).

سابعًا: مراعاة النظرة الكلية للنص:

وذلك بأن لا ينظر إلى النص بوصفه جزئية منفصلٌ لاحقهُ عن سابقه، بعيدًا عما يحيط بذلك النص من مقتضيات، وأحوال، وأوضاع، وتركيبات، ولكن ينبغي أن تربط أجزاء النصوص كلها بعضها ببعض، بحيث تكون وحدة موضوعية تجمع أجزاء النص، وتداعياته بوصفه مكملات تعطي للنص معناه الصحيح، وتفسره على الوجه المطلوب شرعًا دون شطط أو زلل. وقد جعل الشاطبي عدم أخذ هذا الأمر في النظر والاجتهاد سبب الغلط والجهل فـ« مدار الغلط في هذ الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض، فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين، إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامّها المرتب على خاصّها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببيّنها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نظمت به حين استنبطت »[1]. وبهذه النظرة الكلية يفسر النص الشرعي تفسيرًا كليًا لا جزئيًا قد يخل ببعض أجزائه، وينظر إليه نظرة كلية شاملة لا نظرة جزئية مبتورة تخل ببعض معانيه. ويشبه الشاطبي هذه النظرة التكاملية في التعامل مع النص الشرعي بالصورة الكاملة لجسم الإنسان، يقول الشاطبي: « وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنسانًا حتى يستنطق، فلا ينطق باليد وحدها ولا بالرجل وحدها ولا بالرأس وحده؛ ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنسانًا، كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليل منها أي دليل كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل، فإنما هو توهمي لا حقيقي، كاليد إذا استنطقت فإنما تنطق توهمًا لا حقيقة، من حيث علمت أنها يد إنسان لا من حيث هي إنسان؛ لأنه محال، فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة »[2]. وعلى الجملة فإنه ينظر إلى النص بما يحمله من الألفاظ والمعاني والدلالات ضمن مقتضياته من أحوال وأوضاع وتركيبات وقرائن حالية ومقالية، بحيث يؤخذ النص مأخذ الكلية في النظر والاستنباط.

---

(١) الشاطبي، الاعتصام (١/ ١٧٧، ١٧٨).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٧٨).

وخلاصة القول في منهج توظيف النص القرآني في النظر والاستنباط: أنه ينبغي ملاحظة جملة من القواعد والضوابط يستعان بها في التعامل مع النص الشرعي تفسيرًا، واستنباطًا، ويمكن ملاحظتها في هذه النقاط وهي عصارة ما سبق ذكره إجمالًا وتفصيلًا:

أولًا: مراعاة معهود العرب في تفسير النص في المعاني والألفاظ والأساليب.

ثانيًا: تقديم المعنى التركيبي على المعنى الإفرادي في الاعتبار.

ثالثًا: تقديم الاعتبار الاستعمالي على الاعتبار القياسي.

رابعًا: مراعاة مقتضيات أحوال النص، وملاحظة ما يحيط به من قرائن حالية ومقالية تعين على ضبط المعنى المقصود من النص.

خامسًا: عدم التماس غرائب المعاني والألفاظ؛ لأن الهدف هو فهم النص لا إبهامه، والمراد هو شرحه لا استعجامه، وليس المقصد تتبع الغريب والوحشي والمشكل؛ لأن ذلك يفسد المعنى ولا يصلحه.

سادسًا: الاهتمام بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني؛ لأن العرب كانت عنايتهم بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ لأجلها؛ ولأن المقصود الأعظم من الخطاب هو الاعتناء بالمعاني المبثوثة فيه.

سابعًا: عدم تفسير النص بحمله على محامل من داعية الهوى وإقحام الظن والتخمين في إعطاء تفسيرات وتأويلات فيها شذوذ عما فهمه أهل العلم والفقه.

ثامنًا: مراعاة النظرة الكلية للنص بضم أجزاء النصوص بعضها إلى بعض، وبإعمال ما سبق ذكره من قواعد وضوابط عند إرادة تفسير نص الشارع.

***

الفَصْلُ الثَّانِي

القواعد المنهجية وأساليب البحث والاستدلال الأصولي

(وفيه ثلاثة مباحث)

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: مباحث الدليل، وأسس الاستدلال عند الشاطبي.

المَبْحَثُ الثَّانِي: القواعد المنهجية في البحث الأصولي عند الشاطبي.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: أساليب البحث والاستدلال الأصولي عند الشاطبي.

تمهيد

تضمن هذا الفصل معالجة أهم القواعد المنهجية التي تبناها الشاطبي، وانتهجها في بحثه الأصولي، وكذلك أهم الأساليب الاستدلالية التي سلكها في مواضع مختلفة من كتابه الموافقات، وقد استهل هذا الفصل بمناقشة مبحث يحدد من خلاله منظوره إلى مفهوم الدليل وبعض ما يتعلق به؛ حيث إن الدليل عند الشاطبي يشكل حجر الزاوية في الصرح العلمي الذي شيده، وأهم منطلق أساسي في كل مباحثه ومسائله الأصولية التي حاول التنظير لها؛ حيث إن بحثه الأصولي في أساسه قائم على مفهوم الدليل ومعناه، ويعتبر الدليل عنده أبرز قوة في جميع مسالكه الاستدلالية التي طالما انتهجها للدفاع عن آرائه، وإقناع معارضيه، ودحض آراء خصومه.

وفضلًا عن مبحث الدليل، فقد تضمن هذا الفصل مناقشة القواعد المنهجية عند الإمام الشاطبي، وقد استخلصت هذه القواعد المنهجية من استقراء منهجه في كتاب الموافقات، ومن طريقة معالجته لمختلف المسائل والقضايا الأصولية، والتي تكررت مرارًا وتكرارًا، حتى غدت قواعد منهجية واضحة المعالم بإمكان الباحث ملاحظتها عند الإمعان في الجانب المنهجي في فكر الإمام الشاطبي. وإنما أضفيت صفة القواعد على هذا الجزء من الجانب المنهجي عنده؛ لأنها تكررت، وظهرت بصورة بارزة في مواضع مختلفة ومتفرقة من كتاب الموافقات، وكلما وجدت الدواعي والأسباب الموجبة لإعمال مثل هذه القواعد، إلا وظهرت أمامك بصورة مباشرة دون إعمال مزيد نظر لاستدعائها، كما أن الشاطبي التزم التمسك بهذه القواعد وأعملها كلما احتاج إليها، ولم يخرقها أو يتجاوزها في مختلف القضايا الأصولية التي ناقشها.

وفضلًا عن هذه القواعد المنهجية، فهناك أساليب بحثية واستدلالات أصولية ظهرت بصورة واضحة في الكتابة الأصولية الشاطبية، وهي عبارة عن مسالك بحثية، وطرق استدلالية، في بحث قضايا أصول الفقه، وهي تكشف عن أسلوبه في عرض المادة الأصولية، وتبين طريقته في الكتابة، وفن تدوين أصول الفقه الإسلامي.

وبذلك فهذا الفصل يكشف عن أهم هذه المحاور الأساسية الثلاثة التي تتعلق بمفهوم الدليل عند الشاطبي، وقواعده المنهجية التي استخدمها في بحثه العلمي، ومختلف أساليبه البحثية واستدلالاته الأصولية مدعمًا ببعض التطبيقات التي تجعل الصورة حية واضحة.

***

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

مباحث الدليل[1] وأسس الاستدلال عند الشاطبي

لقد أولى الشاطبي للدليل عناية خاصة، وجعل مبنى مناقشاته وآرائه في قضايا أصول الفقه ومسائله قائمًا على الدليل، وهذا بيان لذلك.

أولًا: قاعدة الكلي والجزئي في الاستدلال الشرعي والتنظير الأصولي:

يعتبر الشاطبي تقديم الكليات على الجزئيات قاعدة محكمة تطبق في التنظير الأصولي، لاسيما في الترجيحات الأصولية، كما يعد أيضًا أصلًا يرجع إليه عند تحقيق المسائل والتدليل عليها، يقول الشاطبي: « وإعمال الجزئي دون الكلي ترجيح له على الكلي وهو خلاف القاعدة »[2]؛ فالقاعدة أن يقدم الكلي على الجزئي،

---

(١) الدليل في اللغة: هو المرشد إلى المطلوب، وما به الإرشاد، واصطلاحًا: هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. الجرجاني، التعريفات (ص١٤٠). وعرفه الإيجي بقوله: « أما عند الأصوليين فما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ». الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص١١). أما الاستدلال فهو محاولة الدليل إلى الحكم. انظر: ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد اللّـه محمد الجبوري، عمان، دار النفائس، (ط١)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، (ص١٣١). وانظر: أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين البغدادي، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، (١/ ٥٤). لمعانٍ أخرى عن الدليل والاستدلال وغيرها من الألفاظ القريبة منها مثل: الدلالة، والنظر والتأمل والحجة والأمارة والعلامة والآية والأثر والسّمة والبرهان والرّسم وغيرها انظر: العسكري، أبو هلال، الفروق في اللغة، تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط١)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، (ص٩٥ - ١١٠). الجواهر الثمينة (ص١٢١). ولمقارنات أخرى لمعاني الاستدلال عند الأصوليين انظر: الكفراوي، أسعد عبد الغني السيد، الاستدلال عند الأصوليين، مصر، دار السلام، (ط١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، (ص ٢٦ - ٥٠). وانظر: محمد سعيد منصور شحاتة، الأدلة العقلية وعلاقتها بالنقلية عند الأصوليين، الخرطوم، الدار السودانية للكتب، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، (ص١٩).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٣٣).

ويرجح عليه لا العكس، وإلا كان ترجيحًا على خلاف القواعد فيكون خرمًا لها، ويظهر تطبيقه لهذه القاعدة عند حديثه عن معارضة الأعيان لإطّراد العموم حيث يقول: « قضايا الأعيان جزئية والقواعد المطردة كليات، ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات »[١]، فقضايا الأعيان مثل ما ورد: مسحه ﷺ على عمامته، لا يؤثر في وجوب مسح نفس الرأس في الوضوء، ويكون المسح على العمامة مستثنى من القاعدة بسبب جرح أو مرض منع من مباشرة المسح. وهذا ما يجعل القضايا الجزئية إذا عارضت القواعد الكلية تؤول أو تهمل تمسكًا بجريان القاعدة الكلية على وفقها. ويظهر الشاطبي كذلك تمسكه بالكليات دون الجزئيات عند قوله: «وإعمال الجزئي دون الكلي ترجيح له على الكلي، وهو خلاف القاعدة فلم يبق إلا الوجه الرابع، وهو إعمال الكلي دون الجزئي وهو المطلوب »[٢].

فإعمال الجزئي وتقديمه على الكلي خلاف القاعدة كما سبق، وترجيح الكلي على الجزئي هو المطلوب الذي يوافق مقتضى القاعدة. وينبه الشاطبي على فائدة التمسك بالكليات في البحث الأصولي، وفي أعمال التراجيح، وهي الخروج من الإشكالات التي قد تعترض المجتهد « فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة، فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك الخيرة في الكلي فثبت في حقه المعارضة »[٣]. فيكون الأصل هو الذي يرجع إليه ويلاذ به، وتبقى السعة في الجزئي، حيث يمكن حمله على محامل عدة دون ثبوت التعارض في الكلي، وهذا كافٍ في سهولة التوصل إلى القطع في المسألة دون زيغ أو ضلال؛ لأن الأصلي أو الكلي يرجع في العادة إلى القواطع والمحكمات. ويقوي الشاطبي القول بقطعية الكليات بقوله: « (...) أنه لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي؛ إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي؛ لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة؛ لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة... وأيضًا لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة، لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها، لجاز تغيرها وتبديلها،

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٣٢).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٣٣).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٢٣٥).

وذلك خلاف ما ضمن اللَّه ﷻ من حفظها »[1]. فالكليات قطعية، والجزئيات ظنية، وهذا ما يجعل العلاقة بينهما مبنية على ما سبق ذكره في الترجيح والتدليل.

ثانيًا: النظر في الأدلة[2] من حيث الكلية والجزئية: (وفيها يظهر التكامل المنهجي بين الأدلة الكلية والأدلة الجزئية):

هناك تكامل منهجي بين الأدلة الكلية والأدلة الجزئية عند التعامل مع النصوص الشرعية، وإرادة فهمها، ويؤكد الشاطبي على هذا الترابط بحيث لا يمكن أن يستغنى أحدهما على الآخر، فلا يتأتى الاستغناء عن النظر في الأدلة الجزئية التي تمثل جانب الجزئيات، كما لا يستغنى عن النظر في الأدلة الكلية التي تمثل جانب الكليات، مثل القواعد الأصولية. فهناك تكامل منهجي قائم بين الأدلة الكلية والأدلة الجزئية؛ قائم على اعتبار كل واحد منهما للآخر عند إجراء الأدلة وتوظيفها؛ « إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلًا في جزئي معرضًا عن كُلِّيِّه فقط أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضًا عن كُلِّيِّه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جُزْئِيِّه »[3]. ويريد الشاطبي بالكليات المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينيات والتي يعتبرها أصول الشريعة التي تقضي على كل جزئي تحتها سواء كان هذا الجزئي من نصوص الأدلة التفصيلية، أو من القواعد الكلية التي تندرج تحت المراتب الثلاث التي هي أصول الشريعة؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه كما يرى الشاطبي ذلك[4]؛ فعلى المجتهد مراعاة الأدلة الكلية والأدلة الجزئية دون إقصاء أحدهما عند إجراء الأدلة وإعمالها قصد تفسير نص، أو استنباط حكم شرعي. واستغناء المجتهد بأحدهما عن الآخر قد يوقعه في الخطأ والزلل، وفي حالة موافقة اجتهاده للصواب، ومطابقة ثمرة نظره للحق، فإنه لا شك أنه مجانب للمسلك الاجتهادي المعتبر الذي ينبغي مراعاته وسلوكه. يقول عبد اللَّه دراز مؤكدًا هذا المعنى: « إذ إنه لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية، دون النظر

---

(١) المرجع السابق (١/ ٣٠).

(٢) يقسم العلائي الأدلة إلى ثلاثة أقسام وهي: أدلة مشروعية الأحكام، وأدلة تصرف الأحكام، وأدلة وقوع الأحكام. انظر تفصيلها في: العلائي، المجموع المذهب في قواعد المذهب (٢/ ٤٣٥).

(٣) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٨).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣/ ٦، ٧).

إلى كليات الشريعة، وإلا لتضاربت بين يديه الجزئيات، وعارض بعضها بعضًا في ظاهر الأمر، إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع؛ فالواجب إذًا اعتبار الجزئيات بالكليات، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات»(١).

ومن الأدلة التي يستعين بها الشاطبي على وجوب الترابط بين الأدلة الكلية والأدلة الجزئية، بوصف ذلك هو المنهج العلمي المتكامل الذي ينبغي مراعاته وإعماله في النظر والاجتهاد؛ قصد التوصل إلى المطلوب الشرعي، وإصابة قصد الشارع ما يلي:

الأول: أن العلم بالكلي منوط بالجزئي؛ لأن الكلي مبني على عرض الجزئيات واستقرائها؛ فالكلي ثمرة العلم بالجزئيات، فيكون الكلي مجهولًا قبل العلم بالجزئيات، وبذلك فإن دعوى الوقوف على الكلي مع رفض الجزئيات دعوى باطلة، بسبب أنه وقوف مع شيء لم يتقرر علمه بعد، فظهور الكلي والعلم به منوط بظهور الجزئي والعلم به(٢).

الثاني: أن الجزئي لم يوضع جزئيًّا إلا لكون قوام الكلي به؛ فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي، هو إعراض في حقيقة الأمر عن الكلي، فدعوى اعتبار الكلي والإعراض عن الجزئي يفضي إلى التناقض(٣).

والإعراض عن الجزئي جملة يؤدي بنا إلى الشك في الكلي؛ وذلك أن سبب الإعراض عن الجزئي قد يكون مخالفة ذلك الجزئي للكلي حقيقة أو توهمًا، ومخالفة الكلي للجزئي دليل على عدم تحقق العلم بالكلي؛ لأن الكلي مأخوذ من الجزئي ومحصل منه، وبذلك قد يكون ذلك الجزئي متضمنًا جزءًا من الكلي لم يأخذه الناظر منه، وبذلك تصبح دعوى الكلية غير معتبرة، وغير موثوق بها، ووجب الرجوع عند ذلك مرة أخرى إلى الجزئي لاستكمال معرفة الكلي، وفي هذا دليل على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وفي هذا دلالة أيضًا على أن الكلي يرجع في حقيقته إلى ذلك الجزئي(٤)، وهذا يؤكد عملية الترابط والتكامل المنهجي بين الأدلة

---

(١) دراز، مقدمة المرجع السابق (١/ ١٠).

(٢، ٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٨).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣/ ٨، ٩).

الكلية مهما بلغ اعتبارها، والأدلة الجزئية مهما بلغت جزئيتها، سواء كانت ضمن نصوص الأدلة الجزئية، أو ضمن القواعد الجزئية التي تندرج تحت القواعد الكلية. وبذلك « فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من الوجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد؛ إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن والحالة هذه أن نخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي »[1]. وبهذا تتم عملية احتواء الأدلة الكلية والأدلة الجزئية بإعمالها وعدم إهمال أي واحد منهما؛ لأن كلًّا من الأدلة الكلية والأدلة الجزئية والقواعد الشرعية معتبرة شرعًا، محققة لمقاصد الشارع على الجملة.

ومبدأ التكامل المنهجي بين الأدلة الكلية والأدلة الجزئية واعتبار كل واحد منهما لا يصحح القاعدة القائلة باطراد الكليات على أي وجه دون النظر إلى الجزئيات؛ فتلك القاعدة تفرض أن الكلي لا يثبت كليًّا إلا من خلال استقراء الجزئيات على وجه الكل، أو على وجه البعض، وبهذا المعنى لا يمكن فرض أي جزئي إلا وهو داخل تحت الكلي. فكأن النظر في الجزئي بعد استقراء الكلي يكون ضربًا من المخالفة لما هو صحيح، ويصبح النظر في الجزئي لا فائدة له. مثل القول باعتبار المقاصد الضرورية من الحفاظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل، فيحصل القطع باستقراء جزئيات الأدلة بأن هذه المقاصد معتبرة شرعًا، وهذا القطع يؤدي بنا إلى الحكم على كل جزئي على فرض عدم الاطلاع عليه، فإنه لا يكون مخالفًا لما استقر عليه الاستقراء، ولا يتأتى مخالفة ذلك الجزئي لذلك الكلي، فيكون النظر في خصوص الجزئيات لا فائدة فيه.

وعلى الرغم من أن الشاطبي يعتد بالكليات إلا أنه يصحح القاعدة جملة، ولكن لا يصححها على وجه التفصيل، ولا يقول بها في كل حال، وعذر الشاطبي في ذلك أن حفظ المقاصد الضرورية وإن كان معتبرًا، فإنه لم يحصل لنا العلم بجهة الحفظ المعينة فيها، ذلك أن وجوه حفظ تلك المقاصد قد يدركها العقل، وقد لا يدركها،

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٩).

ومع إدراكها فقد يكون ذلك الإدراك متعلقًا بحال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة، وبذلك فاعتبار القاعدة على وجه الإطلاق مع إغفال مراعاة الأحوال والعادات والأزمان خرم للقاعدة.

ومن أمثلة ذلك القتل بالمحدد، فإن اعتبار هذه القاعدة وإجرائها على وجه الإطلاق دون مراعاة جزئيات تتلبس بزمان أو عادة أو حال؛ لما اعتبرنا القصاص في القتل بالمثقل، فإن اعتبار هذه الجزئية وإلحاقها بالكلي فيه تحقيق لمقصد الشارع؛ إذ القصد من القصاص في القتل هو سد باب القتل، وذلك يتحقق في القتل بالمحدد كما يتحقق في القتل بالمثل؛ فاطراد الكلي مع إهمال الجزئي يؤدي بنا إلى خرم القاعدة ويرجع على المقصد الشرعي بالإبطال والإلغاء. وعلى هذا النمط تجري كثير من الأمور منها: اشتراك الجماعة في قتل الواحد، ومختلف الرخص الشرعية، مثل القيام في الصلاة في المرض، والمستثنيات من القواعد العامة للشريعة مثل، العرايا والقراض والمساقاة والسلم والقرض وغيرها، مما يدخل تحت قاعدة إعمال الحاجيات في الضروريات. ومن هنا وجب مراعاة كل مرتبة من المقاصد الشرعية حسب أحوالها، بمراعاة ما تعلوها من المراتب وما تدنوها؛ لأن في ذلك محافظة على كل مراتب المقاصد الشرعية، أما مراعاة الضروريات مثلًا على وجه الإطلاق والعموم والاطراد دون نظر إلى بعض الجزئيات من الرخص، أو المستثنيات المانعة من إجراء بعض القواعد العامة على وجه الاطراد، فإن ذلك قد يخل بمرتبة الحاجيات، كما قد يعود على الضروريات نفسها بالإبطال.

الثالث: أنه قد يعين الشارع جهة الحفظ في المقاصد الشرعية بالنص عليها، وذلك أن جهات الحفظ كثير ما تغيب عن إدراكها العقول، ومحافظة الناس على تلك المقاصد على اختلاف مراتبها إنما يكون بمقدار ما تصل إليه أفهامهم ومداركهم، وهي غير منضبطة « فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاقٍ لدخلت مفاسد ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع؛ ولأنه من جملة المحافظة على الكليات؛ لأنها يخدم بعضها بعضًا، وقلما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها »[1].

---

(١) المرجع السابق (٣/ ١١).

وحاصل الأمر عند الشاطبي أنه « لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس »[١]. والقاعدة سابقة الذكر المتعلقة بالكلي تبقى صحيحة بالنظر إلى ذاتها مجردة عن الأمور الخارجية؛ فالكلي من حيث هو كلي لا ينخرم بجزئي، كما أن الجزئي يبقى محكومًا عليه بالكلي، وهذا بالنظر إلى ذات الكلي والجزئي، أما بالنظر إلى الأمور الخارجية فالأمر يختلف كما سبق تفصيله « فالكلي صحيح في نفسه، وكون جزئي من جزئياته منعه مانع من جريان حقيقة الكلي فيه أمر خارج »[٢].

وبهذا يجمع بين الأدلة الكلية التي ترجع إلى المقاصد الشرعية الثلاثة، وبين الأدلة الجزئية التي تندرج تحتها، وهذا الجمع بينها من شأنه أن يضبط مقاصد الشارع. فيلاحظ أن هناك توازنًا في التعامل مع الأدلة الكلية والأدلة الجزئية، فمن جهة لا يهمل الجزئي بإعمال الأدلة الكلية على وجه العموم والاطراد من غير ملاحظة خصوص الأدلة الجزئية، كما أنه كذلك لا يلزم اعتبار كل جزئي في كل حال « بل المراد بذلك أنه يعتبر الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه كالعرايا وسائر المستثنيات، ويعتبر الكلي في تخصيصه العام بالجزئي، أو تقييده لمطلقه، وما أشبه ذلك بحيث لا يكون إخلالًا بالجزئي على الإطلاق »[٣]. وبهذا يكون قد أعملا معًا؛ فالأدلة الجزئية تعتبر وإن خرجت عن الأدلة الكلية بسبب أمور خارجة، وبسبب عدم استقامة الحكم بالكلي فيه دون مراعاة لخصوص الجزئيات، ولما يترتب من عدم مراعاة ذلك من مفاسد وحرج، ومن جهة أخرى يعتبر الكلي من ناحية تخصيصه للدليل العام، أو تقييده للدليل المطلق، إذا اقتضى الأمر ذلك؛ ليكون خبر الشارع صحيحًا لا تناقض فيه « أي فلا بد من النظر المطلق في مقاصد الشرع بواسطة الكليات، ولا بد من تتبع النصوص أيضًا مع ذلك وهي الجزئيات، وبالأمرين معًا تصدر من الناظر صور صحيحة الاعتبار عند الشارع »[٤].

ثالثًا: النظر في الأدلة من حيث القطعية والظنية:

مناط النظر في الأدلة من حيث القطع والظن ومدى اعتبارها في الاحتجاج الشرعي عند الشاطبي على أربعة أقسام[٥]:

(١، ٢) المرجع السابق (٣/ ١٢).
(٣) المرجع السابق (٣/ ١٣).
(٤) دراز، المرجع السابق (٣/ ١٣، ١٤).
(٥) المرجع السابق (٣/ ١٤ - ٢٣).

النوع الأول: الدليل القطعي:

وهو معتبر بلا إشكال؛ مثل أكثر الأدلة الشرعية الواردة في العبادات والمعاملات وغيرها.

النوع الثاني: الدليل الظني الراجع إلى أصل قطعي:

مثل أكثر أخبار الآحاد المبينة لصفة بعض العبادات كالصلاة والحج، فهذه الأحاديث على كثرتها ما هي إلا بيان للكتاب، فإنها ترجع إلى أصل قطعي، وهو قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]. ومنها: الأحاديث التي تنهى عن بعض البيوع والربا والتي ترجع إلى قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [البقرة: ١٨٨]. ومنها: مختلف النواهي التي تتعلق بجميع التعدي على النفوس والأموال والأعراض والنسل والعقل وغيرها، فمثل هذه النواهي داخلة تحت أصول قطعية، وكل ذلك مبثوث في الشريعة كلها، ضمن وقائع جزئية أشار إليها القرآن الكريم، أو قواعد وكليات عامة. وهذا النوع من الأدلة معتبر شأنه شأن النوع الأول، وإن كان الدليل في أصله ظنيًّا إلا أنه معتبر بما يرجع إليه وهو الأصل القطعي.

النوع الثالث: الدليل الظني المعارض لأصل قطعي ولا يشهد له أصل قطعي:

وهذا الدليل مردود إجمالًا، وما يدل على رده أمران: **الأول**: مخالفته لأصول الشريعة. **والثاني**: ليس له من الشريعة ما يشهد له بصحته.

أما تفصيل هذا النوع من الأدلة فعلى ضربين: الأول: أن تكون مخالفته للأصل قطعية فلا بد من رده بلا إشكال. **الثاني**: أن تكون مخالفته للأصل القطعي ظنية، وهذه الظنية إما أن تكون متعلقة بالدليل الظني ذاته، بأن يكون الأصل ليس أصلًا قطعيًّا، أي لم يتحقق القطع فيه، وهذا النوع من الأدلة موضع خلاف بين الأصوليين.

والنوع الثالث من الأدلة موضع بحث وجدل وخلاف منذ عهد الصحابة إلى من بعدهم، وقد ثبت عن عائشة ردُّها لحديث النبي ﷺ: «**إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه**»[1].

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ: يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه (٤٣٢/١)، رقم (١٢٢٦). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه =

لقوله تعالى: ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۝ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩]، كما ردَّت أيضًا حديث رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء(١) لقوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، كما ردَّت أيضًا هي وابن عباس حديث أبي هريرة في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء(٢) استنادًا إلى أصل رفع الحرج، وما لا طاقة به في

= (٢/ ٦٣٩)، رقم (٩٢٧). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجنائز، باب في النوح (٣/ ١٩٤)، رقم (٣١٢٩). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الرخصة في بعض البكاء على الميت (٣/ ٣٢٧)، رقم (١٠٠٤). النسائي، سنن النسائي، كتاب الجنائز، باب النياحة على الميت (٤/ ١٧)، رقم (١٨٥٥). مالك، الموطأ، كتاب الجنائز، باب النهي عن البكاء على الميت (١/ ٢٣٤)، رقم (٥٥٥). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الجنائز، باب المريض وما يتعلق به (٧/ ٣٩٣)، رقم (٣١٢٣). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب العتق (٢/ ٢٣٤)، رقم (٢٨٥٥). أحمد، مسند أحمد، مسند عمر بن الخطاب (١/ ٦٨)، رقم (٢٩٠). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، تابع مسند عبد اللّـه بن عمر (١٠/ ٤٨)، رقم (٥٦٨١). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب الجنائز، باب الصبر والبكاء والنياحة (٣/ ٥٥٤)، رقم (٦٦٨٠). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الجنائز، باب سياق أخبار تدل على أن الميت يعذب بالنياحة عليه (٥/ ٤٤٢)، رقم (٧٢٦٧).

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين والملائكة في السماء (٣/ ١١٨١)، رقم (٣٠٦٢). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معنى قول اللّـه: ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴾ (١/ ١٥٩)، رقم (١٧٧). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأنعام (٥/ ٢٦٢)، رقم (٣٠٦٨). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الإسراء (١/ ٢٥٧)، رقم (٦٠). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، تابع مسند عائشة (٨/ ٣٠٤)، رقم (٤٩٠٠). ونص الحديث كما في مسلم: عن مسروق قال: كنت متكئًا عند عائشة فقالت: يا أبا عائشة ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم الفرية على اللّـه قلت: ما هن، قالت: من زعم أن محمدًا ﷺ رأى ربه فقد أعظم على اللّـه الفرية، قال: وكنت متكئًا فجلست فقلت: يا أم المؤمنين أنظريني ولا تعجليني ألم يقل اللّـه: ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴾ [التكوير: ٢٣] ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴾ [النجم: ١٣]؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول اللّـه ﷺ فقال: « إنما هو جبريل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين؛ رأيته منهبطا من السماء سادا عظم خلقه ما بين السماء إلى الأرض »، فقالت: أو لم تسمع أن اللّـه يقول: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] أو لـم تسمع أن اللّـه يقول: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ [الشورى: ٥١]؟ قالت: ومن زعم أن رسول اللّـه ﷺ كتم شيئًا من كتاب اللّـه فقد أعظم على اللّـه الفرية واللّـه يقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ [المائدة: ٦٧]، قالت: ومن زعم أنه يخبر بما يكون في غد فقط أعظم على اللّـه الفرية واللّـه يقول: ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [النمل: ٦٥].

(٢) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في الرجل يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها (١/ ٢٥)، رقم (١٠٥). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب أبواب الطهارة، باب ما جاء إذا استيقظ أحدكم من منامه (١/ ٣٦)، رقم (٢٤). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب الرجل يستيقظ من منامه هل يدخل يده (١/ ١٣٩)، رقم (٣٩٥). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء (٣/ ٣٤٧)، رقم (١٠٦٥). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الوضوء، باب النهي عن غمس المستيقظ =

الدين، ولهذا قالا: فكيف يصنع بالمهراس[1]. وبغض النظر عن احتمال تأويل تلك الأحاديث جمعًا بينها وبين الأصول القطعية، فإن الشاهد أن الأصل القطعي معتبر، وعند تعذر الجمع بين الأصل القطعي والدليل الظني لتعارضهما في نظر المجتهد، فإن الدليل الظني يطرح ويقدم الدليل القطعي كما لوحظ في اجتهاد عائشة ﵂.

كما ظهر هذا النمط من الاجتهاد عند تعارض الدليل الظني والأصل المعتبر عند مالك ﵁؛ حيث لم يعمل بحديث خيار المجلس[2]، يقول ابن عبد البر: « وخيار المجلس عند مالك باطل »[3]؛ لأن ذلك لم يكن له حد معروف، وأمر معمول به، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، وقد عارض هذا أصلًا قطعيًا وهو الغرر والجهالة[4]. ومنه إهمال مالك لحديث: « **من مات وعليه صيام صام عنه وليه** »[5]، وحديث: « **أرأيت**

= من النوم يده في الإناء قبل غسلها (١/ ٥٢)، رقم (٩٩). أحمد، مسند أحمد، مسند أبي هريرة (٢/ ٤٧٧)، رقم (٧٢٤٠). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند أبي هريرة (١٠/ ٢٥٦)، رقم (٥٨٦٣). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الطهارة، باب غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء (١/ ٧٧)، رقم (٢٠٢). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب غسل اليدين لمن استيقظ من نومه (١/ ٤٩)، رقم (١).

(١) هو حجر منقور مستطيل يتوضأ منه.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب إذا بيّن البيعان ولم يكتما (٢/ ٧٣٢)، رقم (١٩٧٣). مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان (٣/ ١١٦٤)، رقم (١٥٣٢). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب في خيار المتبايعين (٣/ ٢٧٣)، رقم (٣٤٥٧). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في البيعين بالخيار ما لم يتفرقا (٣/ ٥٤٧)، رقم (١٢٤٥). النسائي، سنن النسائي، كتاب البيوع، باب ما يجب على التجار من التوقية في مبايعتهم (٧/ ٢٤٤)، رقم (٤٤٥٧). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب البيعان بالخيار ما لم يفترقا (٢/ ٧٣٦)، رقم (٢١٨٢). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب البيوع، باب في البيعان بالخيار ما لم يتفرقا (٢/ ٧٠٠)، رقم (٢٤٥٢). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب البيوع (١١/ ٢٦٨)، رقم (٤٩٠٤). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب البيوع (٢/ ١٩)، رقم (٢١٨٢). أحمد، مسند أحمد، مسند عبد اللّه بن عمر (٢/ ٦٤)، رقم (٤٤٧٠). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، تابع مسند عبد اللّه ابن عمر (١٠/ ١٩٢)، رقم (٥٨٢٢). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا (٨/ ٥٠)، رقم (١٤٢٦٢). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار (٨/ ٩٩)، رقم (١٠٥٧١). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب البيوع (٣/ ٦)، رقم (١٤).

(٣) ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي (ص٣٤٣).

(٤) قال مالك بعد روايته لحديث المتبايعان: كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار. « وليس لهذا عندنا حد معروف، ولا أمر معمول به فيه ». مالك، الموطأ (ص٥٥٩).

(٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم (٢/ ٦٩٠)، رقم (١٨٥١).=

لو كان على أبيك دين »[1] الحديث، وهذا لمنافاته لأصل قطعي وهو قوله تعالى: ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [النجم: ٣٨]. كما نهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت حديث « من صام رمضان وأتبعه ست من شوال كان كصيام الدهر »[2]، استنادًا إلى أصل سد الذرائع[3]، يقول ابن عبد البر: « وأنكر - يعني مالكًا - صيام ستٍّ من صدر شوال إنكارًا شديدًا »[4]. كما لم يعتبر مالك في الرضاع خمسا ولا عشرًا استنادًا إلى الأصل القرآني: ﴿ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ ﴾ [النساء: ٢٣][5].

= مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام على الميت (٢/ ٨٠٣)، رقم (١١٤٧). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصوم، باب فيمن مات وعليه صيام (٢/ ٣١٥)، رقم (٢٤٠٠) . ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الصوم، باب الصيام عن الغير (٨/ ٣٣٤)، رقم (٣٥٦٩). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الصيام، باب قضاء ولي الميت صوم رمضان عن الميت إذا مات (٣/ ٢٧١)، رقم (٢٠٥٢). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند عائشة (٧/ ٣٩٠)، رقم (٤٤١٧). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الصيام، باب من قال يصوم عنه وليه (٦/ ٣٠٠)، رقم (٨٣١٤). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الصيام، باب القبلة للصائم (٢/ ١٩٤)، رقم (٧٩).

(١) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب مناسك الحج، باب تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين (٥/ ١١٨)، رقم (٢٦٣٩). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب المناسك، باب الحج عن الحي إذا لم يستطع (٢/ ٩٧١)، رقم (٢٩٠٩). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب المناسك، باب الحج عن الميت (١/ ٤٦٩)، رقم (١٧٨٠). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الحج، باب الحج والاعتمار عن الغير (٩/ ٣٠٢)، رقم (٣٩٩٠). أحمد، مسند أحمد، حديث عبد اللـه بن الزبير بن العوام (٤/ ٥٧١)، رقم (١٥٦٩٣). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند الفضل بن العباس (١٢/ ٨٢)، رقم (٦٧١٧). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الحج (٦/ ٤٤٢)، رقم (٨٧١٨). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الحج، باب المواقيت (٢/ ٢٦٠)، رقم (١١٣).

(٢) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصوم، باب في صوم ستة أيام من شوال (٢/ ٣٢٤)، رقم (٢٤٣٣). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب صيام ستة أيام من شوال (١/ ٥٤٧)، رقم (١٧١٦). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الصوم، باب صوم التطوع (٨/ ٣٩٦)، رقم (٣٦٣٤). البيهقي، شعب الإيمان، الباب الثالث والعشرون من شعب الإيمان، وهو باب في الصيام، باب صوم ستة أيام من شوال (٣/ ٣٤٨)، رقم (٣٧٣٢).

(٣) قال يحيى سمعت مالكا يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان: إنه لم ير أحدًا من أهل العلم والفقه يصومها، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف، وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء لو رأوا في ذلك رخصة عند أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك. مالك، الموطأ (ص٢٥٢، ٢٥٣).

(٤) ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي (ص١٢٩).

(٥) مالك، الموطأ (ص٥٠٢، ٥٠٣). يقول ابن عبد البر: « كل ما وصل إلى جوف الطفل أو الطفلة في الحولين من اللبن وإن كان مصة واحدة حرم عند مالك وأكثر أهل المدينة ». ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي (ص٢٤٢).

قال مالك: « الرضاعة قليلها وكثيرها إذا كان في الحولين تحرم »[١].

النوع الرابع: الدليل الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي، ولا يعارض أصلًا قطعيًا:

وهذا الدليل محل بحث ونظر[٢]. وهذا الدليل يتجاذبه طرفان:

الطرف الأول: وهو أن هذا الدليل لا يشهد له أصل قطعي باعتباره، فهو من هذه الناحية فاقد لسند شرعي؛ ولأن هذا الدليل فيه « إثبات شرع على غير ما عهد في مثله، والاستقراء يدل على أنه غير موجود، وهذان يوهنان التمسك به على الإطلاق؛ لأنه في محل الشريعة فلا يبقى في ذلك ظن ثبوته »[٣]. ومن هذا الوجه يمكن رد هذا الدليل.

والطرف الثاني الذي يصح اعتبار هذا الدليل، أن العمل بالأدلة المظنونة في الشريعة ثابت، وهذا الدليل وإن لم يكن له أصل يعضده، فليس فيه ما يخالف أصول الشريعة « فإن عضد الرد عدم الموافقة عضد القبول عدم المخالفة، فيتعارضان ويسلم أصل العمل بالظن »[٤].

وواضح أن الشاطبي يرجح اعتبار هذا النوع من الأدلة المرسلة على إهمالها حيث قال: « وقد أعمل العلماء المناسب الغريب في أبواب القياس، وإن كان قليلًا في بابه، فذلك غير ضائر إذا دل الدليل على صحته »[٥]. ويدخل في هذا الدليل المصلحة المرسلة وقد تقدم الحديث عنها.

* * *

أقسام النظر في الأدلة:

يقسم الشاطبي النظر في الأدلة إلى قسمين أساسيين هما: الدليل الذي يرجع إلى النقل المحض، والدليل الذي يرجع إلى الرأي المحض[٦]. ومن أمثلة الأدلة النقلية: الكتاب والسنة، والإجماع، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا على الخلاف في ذلك، ووجه جعلها من قبيل الأدلة النقلية؛ لأن كل ذلك راجع إلى التعبد بأمر منقول

---

(١) مالك، الموطأ (ص٥٠٢، ٥٠٣).

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٢).

(٣ - ٥) المرجع السابق (٣/ ٢٣).

(٦) المرجع السابق (٣/ ٣٧).

صرف لا نظر فيه لأحد، كما يقول الشاطبي[١]. ومن أمثلة الأدلة العقلية التي ترجع إلى محض الرأي القياس والاستدلال، أما الاستحسان والمصالح المرسلة فقد يتجاذبها طرفا النقل والعقل، فقد ترجع إلى الأدلة العقلية إذا اعتبرناها راجعة إلى أمر نظري، وقد ترجع إلى الأدلة النقلية إذا اعتبرناها راجعة إلى العمومات المعنوية. وعلى الرغم من تعدد الأدلة إلى نقلية وعقلية إلا أن الشاطبي يحصرها في الأدلة النقلية بسبب أن الأدلة العقلية إنما تثبت بالنقل، وعليه صحة الاعتماد على تلك الأدلة العقلية.

وبهذا الحصر تصبح الأدلة النقلية سندًا لنوعين من الأدلة: **الأول**: جهة دلالتها على الأحكام الفرعية الجزئية، مثل دلالتها على أحكام الطهارة والصلاة والبيوع وغيرها، **والثاني**: جهة دلالتها على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية، مثل دلالتها على أن الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة ونحو ذلك.

بل يذهب الشاطبي إلى أكثر من ذلك حيث يحصر الأدلة النقلية برمتها في الكتاب بما في ذلك السنة النبوية المطهرة مستندًا في ذلك إلى دليلين هما: **الأول**: أن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب، كما أن معجزة النبي ﷺ قد تمثلت في الكتاب أيضًا. **الثاني**: أن السنة إنما جاءت مبينة وشارحة لمعانيه؛ ولهذا جعل الشاطبي معنى قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ ﴾ [المائدة: ٦٧]، محصورًا في أمرين: **الأول**: تبليغ الرسالة وهو الكتاب، **والثاني**: بيان معانيه، فموارد السنة ما هي إلا بيان للكتاب « هذا هو الأمر العام فيها (...) فكتاب اللّه تعالى هو أصل الأصول، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظار، ومدارك أهل الاجتهاد، وليس وراءه مرمى؛ لأنه كلام اللّه القديم »[٢]. وبعد رد الشاطبي السنة إلى الكتاب أصبحت كل مختلف الأدلة العقلية والنقلية راجعة إلى الكتاب ومحصورة فيه.

***

أسس الاستدلال عند الشاطبي:

كانت الاستدلالات الشاطبية مبنية على بعض الأسس، لوحظت من خلال استقراء

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٧).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٨). لتفاصيل أوفى عن علاقة السنة بالقرآن، انظر الباب الثاني من هذا البحث.

بعض استدلالاته على مختلف المسائل الأصولية التي كان يناقشها، وينظِّر لها في مختلف المباحث، وهذه الأسس الاستدلالية أشار إليها إجمالًا عند رده على من يسلك الطرق المرتبة على القياسات؛ لما فيها من عناء للعقل، ولكون هذا المسلك على خلاف وضع التعليم وعلى خلاف المطالب الشرعية، حيث قال: « وأما إذا كان الطريق مرتبًا على قياسات مركبة أو غير مركبة، إلا أن في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل، فليس هذا الطريق بشرعي، ولا تجده في القرآن، ولا في السنة، ولا في كلام السلف الصالح »(١). وقال أيضًا مبينًا التسلسل الاستدلالي في إحدى مناقشاته في المسألة الثالثة من حديثه عن الموانع: « والأدلة هنا في الشرع كثيرة من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح رضي اللّٰه تعالى عنهم »(٢). فهذه إشارة منه إلى أهم الأسس الاستدلالية النقلية التي يرجع إليها عند طلب الدليل، فضلًا عن بعض الأدلة التي أشار إليها إجمالًا وتفصيلًا من خلال كتابه الموافقات، وقد أشار عبد اللّٰه دراز إلى قوة عارضته في الاستدلال، وقوة تمكنه في تصريف الأدلة بقوله: « .. ويمهد كليات يشدها بأدلة الاستقراء من الشريعة، فيضم آية إلى آية، وحديثًا إلى حديث، وأثرًا إلى آثار، عاضدًا لها بالأدلة العقلية، والوجوه النظرية حتى يدق عنق الشك، ويسد مسالك الوهم، ويظهر الحق ناصعًا بهذا الطريق الذي هو نوع من أنواع التواتر المعنوي، ملتزمًا ذلك في مباحثه وأدلته حتى قال - بحق - أن هذا المسلك هو خاصية كتابه »(٣). ويمكن إرجاع مختلف الأسس الاستدلالية التي اعتمدها الشاطبي إلى ما يلي:

الأساس الأول: القرآن الكريم:

ينظر الشاطبي إلى القرآن الكريم بمنظورين هما:

- **الأول: المنظور الكلي:**

وذلك بوصفه دليلًا كليًّا، ومهيمنًا على غيره من الأدلة، ويترتب على هذا أمور منها:

١ - **القرآن أصل لما سواه من الأدلة:** فالقرآن هو الأصل الذي تستمد منه سائر

---

(١) المرجع السابق (١/ ٥٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٥٨).

(٣) دراز، مقدمة المرجع السابق (١/ ١٣).

الأدلة العقلية والنقلية على اختلاف أساس اعتبارها، فهو أصل الأصول. يقول الشاطبي: « ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما »[١]. ويؤكد على أن سائر الأدلة نشأت عن القرآن الكريم بقوله: « فالخارج من الأدلة عن الكتاب هو السنة والإجماع والقياس، وجميع ذلك إنما نشأ عن القرآن »[٢]. وبيان رجوع سائر الأدلة إلى القرآن الكريم هو قوله تعالى: ﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ [النساء: ١٠٥]، واعتبر هذا أنه متضمن للقياس، وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾ [الحشر: ٢][٣]، وأما قوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ [الحشر: ٧]، فمتضمن للسنة[٤]، وأما قوله تعالى: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النساء: ١١٥]، فمتضمن للإجماع[٥]. وهذه أبرز الأدلة الشرعية وغيرها من الأدلة الأخرى النقلية والعقلية فراجع إلى ذلك بنصوص من القرآن الكريم أو السنة، أو ببعض الاستدلالات العقلية الأخرى[٦].

وبهذا المعنى لا يرقى دليل من الأدلة الأخرى إلى معارضة القرآن الكريم أو مناقضة أحكامه وتشريعاته؛ لأن تلك الأدلة النقلية والعقلية إنما تستمد وجودها وشرعيتها من القرآن الكريم. فلا يعقل أن تعود على الأصل الذي اعتبرها بالإبطال والإلغاء. فهذا الأصل هو المحدد لطريق التشريع ومعالمه ومجاله، وطبيعة المصلحة والمفسدة، وخصائص كل واحدة منهما.

٢ - القرآن منبع القواعد والمقاصد: وبهذا الوصف فالقرآن الكريم هو منبع الحكمة والمقاصد والعلم وكليات الشريعة وقواعدها، وقد جعل القرآن الكريم « كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٣٠٩). (٢) المرجع السابق (٣/ ٣٣٢).
(٣) لأدلة أخرى تفصيلية عن أدلة القياس انظر: السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين (ص٤٠).
(٤) لأدلة أخرى حول حجية السنة انظر: عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، هيرندن، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، (ط١)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، (ص٢٠) وما بعدها.. و انظر: السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (ص١٥) وما بعدها.
(٥) انظر: أدلة أخرى للإجماع في الشوكاني، إرشاد الفحول (ص١٣١).
(٦) انظر: شحاتة، محمد سعيد، الأدلة العقلية وعلاقتها بالنقلية عند الأصوليين (ص١٧٧) وما بعدها.

لا طريق إلى اللّه سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه »[١]. وهو بهذا المعنى منبع علم وحكمة وطريق هداية، وشرط الظفر بحكمه ومعانيه وما يحتويه من فوائد وفرائد وكليات وقواعد ومقاصد هو اتخاذه سميرًا وأنيسًا، فـ: « لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي نظرًا وعملًا، لا اقتصارًا على أحدهما، فيوشك أن يفوز بالبغية، وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين وفي الرعيل الأول »[٢]. ويؤكد الشاطبي على اشتمال القرآن الكريم لأصول المقاصد وكلياتها بوصفه المنبع الأساسي لذلك بقوله: « فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكمل كل واحد منها »[٣]. فهو مشتمل على أصول المقاصد الشرعية ومكملاتها.

٣ - **هيمنة القرآن على السنة في مجال التشريع**: كما يعد القرآن الكريم بهذا المنظور الكلي ضابطًا لمفهوم السنة، ومؤطرًا لها، ومحددًا لمجال أحكامها، وطبيعة تشريعاتها، فلا تأتي السنة إلا بما قرره القرآن وشرعه، ولا تستقل السنة في نظر الشاطبي بتشريع حكم لم يأت به القرآن الكريم، فـ « السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره »[٤]. وبهذا المنظور الكلي للقرآن الكريم، فإن تعريف القرآن الكريم بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي[٥]. فينص على كليات الأحكام والتشريعات، ويعدل عن جزئيات التفريعات الفقهية التي يجعلها من اختصاص السنة النبوية.

٤ - **افتقار القرآن إلى أدلة فرعية**: إذا كان القرآن الكريم أصلًا فغيره فرع، وإذا كان كليًّا فغيره جزئي، وإذا كان كذلك فإن القرآن الكريم يفتقر إلى أدلة جزئية أو فرعية تعينه على بيان المراد من أصول أحكامه، وكليات تشريعاته. فلا يتأتى الاقتصار على القرآن

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٠٩).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٠٩، ٣١٠).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٣١، ٣٣٢).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٣٩٦). فصلنا القول في علاقة القرآن بالسنة في الباب الثاني فانظره هناك.

(٥) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٣٠).

الكريم لوحده لفهم معانيه، وإنما يفتقر إلى بيان السنة عن طريق أحاديث النبي ﷺ، وإلى كلام السلف الصالح لكونهم أعرف الناس بالفهم العربي. يقول الشاطبي: « لأنه إذا كان كليًّا وفيه أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها، فلا محيص عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة، فإنهم أعرف به من غيرهم، وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصَّله يكفي فيما أعوز من ذلك »[1].

وجملة تلك الأدلة الفرعية هي السنة وتفسير السلف الصالح، والاجتهاد التي تتخذ فيه اللغة العربية أهم أداة لفهم كلام الشارع والكشف عن مقاصده ومعاني آياته.

- **ثانيًا: المنظور الجزئي:**

وهو بهذا المنظور يعتبر دليلًا جزئيًّا يستعان به في تشريع مختلف الأحكام الشرعية في مختلف أبواب الشريعة ومسائلها، ويتمثل هذا الدليل الجزئي في مختلف الآيات القرآنية التي يستعين بها المجتهد في نظره لبعض المسائل الشرعية في الأصول والفروع. والأمثلة في هذا أكثر من أن تعد أو تحصر. وأكثر الاستدلالات الشرعية قائمة على هذا، وفي الموافقات وفي غيرها من كتب الأصول والفروع تطبيقات عملية كثيرة.

الأساس الثاني: السنة النبوية:

وينظر الشاطبي إلى السنة بمنظورين أيضًا، شأنه في ذلك شأن القرآن الكريم، وهما:

- **الأول: المنظور الكلي:**

وهنا السنة تقابل القرآن الكريم، فمن ناحية مجموع السنة النبوية، بوصفها دليلًا كليًّا وإجماليًّا في نفسها، تعتبر دليلًا خادمًا للقرآن الكريم؛ فالنظر إلى السنة من حيث كونها سنة تعتبر دليلًا كليًا، وإذا نظرنا إليها في مقابل القرآن الكريم تعتبر دليلًا فرعيًّا، خادمة له، ومؤطرة به، ولهذا فإن السنة عند الشاطبي متأخرة عن القرآن الكريم في الاعتبار، فلا تشذ السنة عند الشاطبي عن التشريعات الكلية للقرآن الكريم، ولا تأتي إلا بما يفصل أو يبين معاني القرآن الكريم « السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره »[2]؛ فالسنة على أهميتها عند الشاطبي واعتبارها ما هي إلا سائرة في ظلال القرآن الكريم.

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٣٣٣).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٩٦).

- **ثانيًا: المنظور الجزئي:**

وينظر إلى السنة بهذا المنظور على أنها مجموعة أحاديث نبوية تقابل الآيات القرآنية، وبها يستعان على تشريع الأحكام في مختلف الأبواب الشرعية أصولًا وفروعًا، وتعتبر هنا دليلًا مساندًا مساندة مباشرة لآيات القرآن الكريم في حالة وجود تشريع قرآني في المسألة، أو دليلًا مساندًا مساندة غير مباشرة إلا إذا لم يوجد نص قرآني تشريعي مباشر في المسألة، فهنا تعتبر السنة راجعة إلى القرآن الكريم في ذلك التشريع بإحدى الطرق التي أشار إليها الشاطبي في كيفية رجوع السنة إلى القرآن الكريم[1]. وكتاب الموافقات مليء بهذا النوع من الاستدلالات.

الأساس الثالث: الإجماع:

وهو دليل إجمالي لم يبحثه الشاطبي في كتابه الموافقات حيث أسقطه إلى جانب القياس، وإن كان استعان به في بحثه الأصولي في إطار التدليل على بعض المسائل والقواعد.

الأساس الرابع: القياس:

وهو دليل أسقطه الشاطبي من كتابه الموافقات، ولم يتعرض لمناقشته، وإن كان استعماله له ظاهرًا وبينًا في مختلف المباحث الأصولية لاسيما عند مناقشته لعلاقة القرآن بالسنة، ومناقشته لكيفية إرجاع السنة إلى القرآن الكريم، التي كان مبنى كل ذلك القياس. ولم يبحث الشاطبي كلًّا من الإجماع والقياس بوصفهما مفردات أصولية مستقلة، وإن كان قد استعان بهما عمليًّا في بحثه الأصولي. فقد أورد الشاطبي كلًّا من الكتاب والسنة والإجماع والرأي، ولكنه اقتصر على القرآن والسنة دون غيرهما، يقول الشاطبي: « في الأدلة على التفصيل وهي الكتاب والسنة والإجماع والرأي، ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما... ورأينا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأي والاقتصار على الكتاب والسنة »[2].

الأساس الخامس: التمسك بمذهب السلف:

كان الشاطبي شديد التمسك بمذهب السلف من الصحابة والتابعين والأئمة

---

(١) لمزيد تفصيل راجع المنظور الأصولي للسنة بوصفها دليلًا كليًا ومنهج توظيفها عند الشاطبي في الباب الثاني من هذا البحث.

(٢) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٠٩).

السابقين، ويتضح هذا في المقدمة الثانية عشرة، والتي جعلها خاصة بالتأدب بالشيوخ ومتابعتهم والاقتداء بهم. والاستدلال بمذهب السلف والتمسك بما ذهبوا إليه لا يخفى على كونه دليلًا قويًا يستعين به الشاطبي بعد القرآن والسنة مباشرة.

الأساس السادس: أسبقية الأدلة النقلية على الأدلة العقلية:

كانت تأكيدات الشاطبي على أسبقية الأدلة النقلية على العقلية صارمة وواضحة في مختلف المسائل التي يتنازع فيها الأمران، وقد بحث الشاطبي هذه المسألة في المقدمة العاشرة من مقدماته، تأكيدًا منه على اعتبارها، وصدارتها حين اعتماد مختلف الاستدلالات الشرعية. يقول الشاطبي: « الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها، ومحققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع »[١].

وقد أكد الشاطبي هذا التراتب بين النقل والعقل بقوله: « إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل »[٢]، فكأن العقل هنا أسير للشرع لا يتحرك ولا يسرح إلا بمقدار ما يرخص الشرع له. ويدلل **الشاطبي على ذلك بجملة أدلة منها:**

الأول: أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل، لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة؛ لأن الفرض أنه حدّ له حدًّا، فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدى إليه مثله[٣].

الثاني: ما ثبت في علم الكلام والأصول أن العقل لا يحسن ولا يقبّح، ولو فرض أنه متعديًا لما حدّه الشرع، لكان محسّنًا ومقبّحًا، وهذا خلف[٤].

الثالث: لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وذلك باطل، « فإن جاز للعقل تعدّي حد واحد، جاز له تعدي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله، أي ليس هذا الحد بصحيح،

---

(١) المرجع السابق (١/ ٣٤).

(٢ - ٤) المرجع السابق (١/ ٧٨).

وإن جاز إبطال واحد، جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله »[١].

وهذه الأدلة التي حاول بها الشاطبي إثبات تقدم النقل على العقل في الاستدلال لا تجعل منه ظاهريًا، ولا تجعل من مسلكه مسلكًا حرفيًا ونصيًا مناقضًا لمبدأ إعمال النظر والفكر؛ بل يرد على ذلك ويعلل بأن الظاهرية « واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان، وحاصله عدم اعتبار المعقول جملة، ويتضمن نفي القياس الذي اتفق الأوّلون عليه »[٢]. فليس معنى تقديم النقل على العقل هو تبني مذهب الظاهرية؛ لأن الظاهرية قائمة على نفي المعقول في الشرعيات، وإنما اعتبر الشاطبي أن القياس في حد ذاته ليس من تصرفات العقول المحضة، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، حسب الإطلاق والتقييد، «فإذا دلنا الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمر بها، ونبَّه النبي ﷺ على العمل بها، فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته »[٣].

كما ردَّ الشاطبي على قضية تخصيص العقل للنص حسب ما هو مذكور في كتب الأصول مثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، وقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، وبناء على مقتضى عموم النص يوجد نقص يقدره العقل بالزيادة، أو توجد زيادة يقدر العقل إنقاصها لتصحيح المعنى، وهو تصرف العقل في تحديد معنى النص الشرعي وتحكم فيه. إلا أن الشاطبي ومن خلال انفراده بمذهب في التخصيص[٤] يرى أن الأدلة المنفصلة لا تخصص، وعلى فرض تخصيصها فليس المعنى أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره؛ بل إنما المراد بالتخصيص عند الشاطبي هو بيان أن الظاهر غير مراد ومقصود في الخطاب، فتخصيص العقل لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ معناه أنه يرد في العموم دخول اللّٰه تعالى وصفاته في أصل الخطاب، لا أنه دخل ثم جاء العقل لإخراجه. فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل شيئًا بأي وجه[٥].

الأساس السابع: الاستقراء:

وقد فصلنا القول في هذا الدليل في الباب الثاني فيطلب هناك.

---

(١) المرجع السابق (١/ ٧٨).

(٢) المرجع السابق (١/ ٧٩).

(٣) المرجع السابق (١/ ٨٠).

(٤) انظر تفصيل مذهبه في الباب الثالث من هذا البحث.

(٥) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ٨١).

الأساس الثامن: برهان الخلف:

وقد أشرنا إلى هذا الدليل العقلي في الباب الثاني فليراجع هناك.

الأساس التاسع: اللزوم:

اللزوم أو التلازم وهو أحد الاستدلالات العقلية التي يستخدمها العلماء في مختلف استدلالاتهم الشرعية، وقد استند الشاطبي إلى هذا النوع من الاستدلال في نصرة آرائه وتثبيت مختلف أدلته الأصولية، وما يلاحظ عليه أنه يستخدم هذا النوع من الأدلة في الاستدلالات الجزئية والفرعية، وذلك لمناسبة هذا النوع من الاستدلال لهذا النمط من المناقشات، وعادة ما تكون استعمالات هذا الدليل في مناقشات جزئية، أو في إطار الرد على من يعارضوه من أصحاب المذاهب الأخرى؛ لأن طبيعة هذا الدليل يتناسب مع المحاججة، ومع إلزام الخصم للتسليم بالدليل؛ لأنه مبني على مبادئ علية وتقسيمات عقلية، القول بإبطالها يلزم عنه إبطال المسلمات العقلية التي يقول بها كل عاقل، واللزومية ما حكم فيها بصدق قضية على تقدير أخرى لعلاقة بينهما موجبة لذلك[1]، أو هي علاقة بين شيئين مقتضاها أن وجود أحدهما، لا يتصور دون وجود الآخر، فكلما وجد أحدهما وجد الآخر، وإذا انتفى أحدهما، انتفى الآخر[2]. وهو دليل يستعمل لمتابعة الخصم، وتعقبه قصد إلزامه بالتسليم بالدعوى، وإلا خرم قواعد التفكير العقلي. ومن المسائل التي استخدم فيها الشاطبي هذا النوع من الأدلة، مسألة علاقة المصالح التكميلية بأصول المصالح؛ حيث أكد على أن هناك علاقة قوية بين المصالح التكميلية وأصول المصالح، ولكن على شرط أن لا تعود تلك المصالح التكميلية على الأصول بالإبطال، وإلا فقدت اعتبارها، حيث يقول الشاطبي:

---

(١) الجرجاني، التعريفات (ص٢٤٦).

(٢) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، (ص ٣٧٤). وتأتي اللزومية من اللازم، وهو ما يمتنع انفكاكه عن الشيء، وهو أقسام منها: اللزوم الخارجي، اللزوم الذهني، لزوم الوقف، اللازم البين، اللازم غير البين، لازم الحكم، لازم الماهية، لازم الوجود. انظر: تفصيل هذه الأنواع في: الجرجاني، التعريفات (ص٢٤٥، ٢٤٦). وقطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، (ص ٣٧١-٣٧٤). ومن الأدلة العقلية التي يستعملها العلماء تخريجًا على هذا النوع من الاستدلال: الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم، ويقصد بالملزوم ملزوم الحكم، وهو ما يستلزم وجوده وجود الحكم، ويقصد باللازم لازم الحكم: وهو ما لا يثبت وجوده مع عدمه، ومنها: التمسك بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. انظر لتفاصيل أكثر: أسعد عبد الغني السيد الكفراوي، الاستدلال عند الأصوليين (ص١٨٨).

« كل تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرط وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، وذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها، فلا يصح اشتراطها عند ذلك »[1]. ويستدل على هذا الضبط للعلاقة بين المكملات وأصول المصالح بدليل اللزومية والذي يصوره بقوله: « أن في إبطال الأصل إبطال التكملة؛ لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف (أي كاللازم مع الملزوم)، فإذا كان اعتبار الصفة (اللازم) يؤدي إلى ارتفاع الموصوف (الملزوم)، لزم (لازم الحكم) من ذلك ارتفاع الصفة (اللازم) أيضًا، فاعتبار هذه التكملة على هذا الوجه مؤدٍّ إلى عدم اعتبارها، وهذا محال لا يتصور، وإذا لم يتصور لم تعتبر التكملة واعتبر الأصل من غير مزيد »[2].

ومن المسائل الأخرى التي استخدم فيها الشاطبي دليل التلازم العقلي مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وعلاقة النقل بالعقل، حيث إن الشاطبي يؤكد على أسبقية النقل على العقل في الاعتبار، ويجعل النقل متبوعًا، والعقل تابعًا، يقول الشاطبي: « إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرِّحه النقل »[3]، ويدلل على هذه المسألة بدليل التلازم بقوله: « والدليل على ذلك أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة؛ لأن الفرض أنه حدَّ له حدًّا، فإذا جاز تعديه صار الحد غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل فما أدى إليه مثله »[4].

الأساس العاشر: التعلق بالأولى:

ويعتبر التعلق بالأولى أحد أنواع الاستدلال العقلي، ويطلق عليه التمسك بنفي الفارق، أو الاستدلال بالأولى، وهو شائع الاستعمال بين العوام والخواص؛ لأنه من أيسر طرق الاستدلال العقلي؛ إذ هو مبني على الاستنتاج العقلي المباشر، أو الإدارك العقلي المباشر، دون مزيد تكلف العقل في إعمال نظر أو تفكير قصد التوصل إليه، وهذا الدليل هو في حقيقته نتيجة استدلال آخر؛ إذ يركب على نتيجة دليل متفق عليه، ودلل الفراء على هذا المسلك الاستدلالي بقوله: « والدليل على صحة ذلك أن أحد أقسام الدلالة على صحة العلة التأثير وشهادة الأصول، وهذا المعنى موجود في الأولى؛ لأنه قد أثر،

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٦). (٢) المرجع السابق (٢/ ٣٢٩).

(٣، ٤) المرجع السابق (١/ ٧٨).

ولأن الأولى فيه ضرب من التنبيه، والتنبيه في الشرع، وقد دل على ذلك الكتاب في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ [الإسراء: ٢٣]، على تحريم الضرب »[١]. وهذا الدليل كما ترى قريب من فحوى الخطاب الذي هو أحد أدلة معقول الأصل[٢]، أو أحد أوجهه، وفحوى الخطاب أن ينص على الأعلى وينبه على الأدنى، أو ينص على الأدنى وينبه على الأعلى، مثل قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾ [آل عمران: ٧٥]، وحكم هذا حكم النص[٣]. وصورة التعلق بالأولى أن يذكر متفقًا عليه، ثم يقال: وهذا المختلف فيه أولى بحكمه منه. وصوره الجويني: بـ« أن تذكر متفقًا عليه، ثم تقول: وهذا المختلف أولى بحكمه منه »[٤]. مثال ذلك: ما قاله الشافعية في كفارة القتل عمدًا، لما وجبت في الخطأ بالاتفاق، فلأن تجب في العمد أولى به[٥]. يقول الجويني نقلًا عن الشافعي: « إن الخنزير أسوأ حالًا من الكلب، فإذا وجب التعفير والعدد في ولوغ الكلب، فالخنزير أولى به، وكما تقول: لما وجبت الكفارة في غير يمين الغموس فالغموس بها أولى، وكما تقول: لما صح الطلاق من الذمي فالظهار أولى، وكما تقول: في إعفاف الأب: إنه حقن دمه بدم الابن، فبأن يحقن دمه بمال الابن أولى[٦].

وقد استعمل الشاطبي هذا النوع من الاستدلال عند تحديده العلاقة بين المصالح المطلوبة شرعًا؛ حيث ذهب إلى أن اختلال الأصول الضرورية مؤذن باختلال الأصول الحاجية والتكميلية من باب أولى؛ لأنها مبنية عليها، يقول الشاطبي: « إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه لزم من اختلاله اختلال الباقين؛ لأن الأصل إذا اختل اختل الفرع من باب أولى »[٧]. وهذه مسلمة عقلية لا يحتاج إلى التدليل عليها؛ إذ زوال الأصل مؤذن بزوال الفرع، فلو فرض

---

(١) الفراء، محمد بن الحسين البغدادي، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، (٢/ ٣٤٩).

(٢) دلالة معقول الأصل على ثلاثة أقسام: فحوى الخطاب، ودليل الخطاب، ومعنى الخطاب، أما فحوى الخطاب فقد تقدم بيانه في المتن، وأما دلالة دليل الخطاب فهو أن يعلق الحكم على أحد وصفي الشيء فيدل على أن ما عداه بخلافه، كقوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ ﴾ [الطلاق: ٦]، فدل على أن غير الحامل لا نفقة لها، وأما دلالة معنى الخطاب فهو القياس. انظر: الشيرازي، المعونة في الجدل (ص١٣٧ - ١٤٠).

(٣) انظر: الشيرازي، المعونة في الجدل (ص١٣٧).

(٤) الجويني، الكافية في الجدل (ص٢٢٣).

(٥، ٦) المرجع السابق (ص٢٢٣).

(٧) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٣٢، ٣٣٣).

ارتفاع أصل البيع من الشريعة لم يبق هناك معنى للحديث عن الجهالة والغرر من باب أولى. ويصور الشاطبي هذا الدليل العقلي بعلاقة الصفة مع الموصوف، حيث يقول: فصار « الوضع كالصفة مع الموصوف، ومن المحال بقاء الصفة مع انتفاء الموصوف؛ إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلا، فكذلك ما كان في الاعتبار مثله، فإذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمل مع انتفاء المكمل وهو المطلوب »[1]. وقد أشار الباجي إلى هذا النوع من الاستدلال وصحح القول به، وأرجعه إلى القياس، يقول الباجي: « وهاهنا من أوجه الاستدلال لم يسموه قياسًا وسموه استدلالًا، وإن كان من جملة القياس في الأصول نحو الاستدلال بالأولى »[2]. ومن ذلك القول في وجوب الجزية على الوثني؛ إذ الجزية شرَعَها الباري لتؤخذ من الكفار صغارًا لهم وإذلالًا، وقد ثبت أن كفر الوثني أشد من أهل الكتاب، فإذا جاز أن يذل أهل الكتاب بأخذ الجزية، فبأن يجوز إذلال أهل الأوثان بذلك أولى وأحرى. إلا أن الباجي أرجع هذا النوع من الاستدلال إلى القياس « وهذا قياس في الحقيقة لأنه قاس الوثني على الكتابي في وجوب أخذ الجزية، وجعل العلة في ذلك الكفر »[3]. **ولهذا النوع من الاستدلال جملة فوائد، نلخصها فيما يلي:**

١ - قطع الخصم الاعتراضَ عليه بما لا يليق في الدفع والإبطال.

٢ - فيه بيان مناقضة الخصم بالمخالفة بين ما فيه معنى وبين ما فيه من ذلك المعنى أكثر، إذا قال في أصل المعنى، لأنه متى قال: أنا قائل به لا في موضع النزاع، وهو في موضع النزاع أكثر وأبلغ، فما عذره في تركه؟

٣ - فيه بيان وجوب القطع بحكم المسألة لأجله، وفيه تنبيه على أنه لا يجوز أن يورد في مقابلته ما لا قوام له معه.

٤ - فيه حث الخصم على الجد في النظر وشدة الفكر، وتفريغ الوسع في معرفة حكم الحادثة فيفيد خصمه في مقابلته ما لا يفيده لو أتى بدونه.

٥ - فيه تنبيه للخصم على الغفلة بالذهاب عن مثل حكم تلك الدلالة الظاهرة، فربما يترك الجدال ويصير إليه من غير مراوغة وتمادٍ في الباطل[4].

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٣٤).

(٢، ٣) الباجي، أحكام الفصول في أحكام الأصول (٢/ ٦٧٨).

(٤) الجويني، الكافية في الجدل (ص٢٢٥).

المَبْحَثُ الثَّاني

القواعد المنهجية في البحث الأصولي عند الشاطبي

هناك جملة من القواعد المنهجية اعتمدها الشاطبي في بحثه الأصولي، وهذه القواعد صاحبت كتاب الموافقات في أغلب مباحثه ومسائله، وشكلت جانبًا من منهجيته في التدوين الأصولي، ويمكن جمع هذه القواعد المنهجية في ما يلي:

أولًا: تجاوز مواضع الاتفاق وتحرير محل النزاع والخلاف:

كان اهتمام الشاطبي في بحوثه الأصولية مركزًا على تحرير مواضع الخلاف والنزاع، وتحقيق القول في مختلف المسائل الأصولية الخلافية التي لها حظ من الاعتبار عند العلماء. وكان الشاطبي عادة ما يتجاوز مسائل الاتفاق ومواضع الوفاق لعدم محبة تكرار المسائل، وإعادتها دون أن يترتب على ذلك فائدة علمية، وقد جرى على هذا المنهج في أغلب المباحث الأصولية التي تعرض لبحثها. وإذا تعرض لبحث مثل هذه المسائل فإنه يسلك في معالجتها أسلوبًا متميزًا وأسلوبًا جدليًّا جديدًا، بحيث يضيف بعض الشيء إلى المسألة المعروضة حتى تظهر لك بثوب أصولي جديد. وهذا المسلك جعل الشاطبي يتجاهل كثيرًا من المفردات الأصولية، فلم يتعرض لها في مدونته، وإنما اكتفى ببحث الجل الأعظم منها.

ومن بين الأسباب التي دعته يسلك هذا المسلك أمور منها:

١- تركيزه على مناقشة المسائل الخلافية التي يكون فيها النزاع والجدل كبيرًا، وتكون له فيها آراء متميزة، أو نظرات ثاقبة، توافق أو تخالف ما عليه جمهور الأصوليين، وما يلفت نظر الباحث عند تناول الشاطبي لتلك المسائل هو أنك تجد شيئًا جديدًا عند تحليله ومناقشته، إما في مضمون المسألة الخلافية، أو في طريقة عرضها، أو مسلك التدليل عليها. وهذه سمة ميزت كتاب الموافقات. وذلك على

خلاف أغلب الكتب الأصولية التي سبقت الشاطبي، والتي جاءت بعده، فإن معظمها كان يركز على مسح المفردات الأصولية من أولها إلى آخرها.

٢ - أن الشاطبي يحبذ تجاوز المسائل، ويتجنب إعادة عرضها دون أن تكون فائدة مرجوة من ورائها.

٣ - أن الشاطبي سلك في كتابه مسلك التحقيق والضبط، وذلك لا يكون إلا فيما يدخله نزاع أو خلاف، رجاء إزالة اللبس، أو فض النزاع والخلاف في المسألة. وهذا النوع كثير في الموافقات، نشير إلى بعضه منها: مسألة التخيير بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة وطريقة الترجيح بينهما « فللترجيح بينهما مجال رحب وهو محل نظر فلنذكر جملًا مما يتعلق بكل طرف من الأدلة » ثم عرض ما تيسر من مسائل[١].

ومع ملاحظة أن الشاطبي كان يهتم بتحرير محل النزاع، فلا يعني أنه يعرج على كل المسائل الخلافية التي وقع فيها جدال أو نزاع، وإنما عادة ما يهتم بما له اعتبار وحظ في الخلاف بين العلماء ويترتب عليه خلاف في الفروع، وقد دفعته هذه النظرة إلى وضع ضابط للخوض في مثل هذه المسائل وهي أن: « كل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من الفروع، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية »[٢]. فالمسائل الخلافية التي لا ينبني عليها حكم فقهي، يتعلق بالمكلف، يعد الاشتغال بالتدليل عليها صحة أو إبطالًا عارية لا دخل لها بعلم أصول الفقه، وقد مثل الشاطبي لذلك بالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير، ومسألة تكليف الكفار بفروع الشريعة، ونحو ذلك مما يعتبره الشاطبي بعيدًا عن علم أصول الفقه[٣]. وقد علق عبد اللَّه دراز على خلاف العلماء في الواجب المخير بأنه « لا فائدة في هذا الخلاف عمليًّا؛ بل هو نظري صرف لا ينبني عليه تفرقة في العمل، فلا يصح الاشتغال بأدلته في علم الأصول »[٤]. وهو بذلك يصحح وينصر مذهب الشاطبي في نظرته إلى مثل هذا النوع من المسائل.

ثانيًا: بحث أهم المفردات الأصولية المعدودة من صلب العلم:

كانت للشاطبي نظرة خاصة في طبيعة المباحث الأصولية التي ينبغي أن تبحث

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٨٧).
(٢) المرجع السابق (١/ ٤١).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٤١، ٤٢).
(٤) انظر هامش المرجع السابق (١/ ٤١).

وتدرج ضمن موضوعات علم أصول الفقه، وقد حاول ضبط المادة الأصولية بوضعه منظورًا أصوليًا خاصًا به، يقوم على بعض الضوابط والقيود، قصد تمييز ما يندرج تحت أصول الفقه، وعدّه من صلبه، وما هو عارية لا ينبغي إقحامه ضمن مباحثه ومسائله.

وتعتبر هذه محاولة شاطبية في تصفية أصول الفقه من المفردات الدخيلة، والمسائل التي علقت به والتي لا صلة لها بهذا العلم. وإن كان الشاطبي لم يتوسع في هذه المحاولة ولم يستطرد فيها بالقدر اللازم الذي ينبغي له، وإنما اكتفى بإشارات وعبارات، كما نبه على بعض الضوابط والقيود التي تشكل منظوره الخاص في هذا المضمار؛ فقد ركز في بحوثه الأصولية على المسائل التي يرى أنها معدودة من صلب العلم، وحاول تجاوز الكثير من المسائل التي يرى أنها عارية لا صلة لعلم أصول الفقه بها، ويرى أن في نسبتها لهذا العلم نظرًا، وهو بذلك يحاول ضبط أهم المفردات الأصولية التي ينبغي أن تبحث في أصول الفقه، وتعتبر ضمن مباحثه ومفرداته، وكأنه يريد إعادة محاولة الإمام الغزالي في مشروعه الأصولي، ومحاولته لتصفية علم الأصول من بعض المسائل التي علقت به وأصبحت دخيلة عليه. إلا أن الشاطبي تميز بوضع بعض الضوابط لتكون معيارًا في النظر إلى مختلف المسائل، ومدى نسبتها إلى علم أصول الفقه.

معايير ضبط المسائل الأصولية:

يمكن تحديد هذه المعايير الشاطبية من خلال بعض القواعد والضوابط التي أشار إليها، والتي من خلالها يتوصل إلى تخلية المباحث الأصولية من بعض ما هو دخيل عليه، ونحدد هذه المعايير في الأمور التالية:

- **المعيار الأول: عدم صلة المسألة بالفروع الفقهية والآداب الشرعية:**

فالمسائل التي لا صلة لها بالفروع الفقهية والآداب الشرعية لا تدرج في علم الأصول، ويظهر هذا في كلام الشاطبي: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[1]. فلا بد من كون تلك المباحث الأصولية شديدة الصلة بالأحكام، والآداب الشرعية، وإلا كان إدراجها ضمن مباحث الأصول إقحاما لها لا مبرر له

(١) المرجع السابق (١/ ٤٠).

« ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه »[١]، وإلا دخلت بهذا سائر العلوم فيه لتداخل بعض علوم الشريعة، وقرب مأخذ بعضها من بعض. ويؤكد الشاطبي هذا المعنى أيضًا بقصد زيادة ضبط ما لا ينبغي إدراجه في أصول الفقه بأنه « ليس كل ما يفتقر إليه الفقه، يعد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل له »[٢].

وبناء على هذا التحديد أخرج الشاطبي كثيرًا من المسائل والعلوم التي لا يرى أن لها صلة بأصول الفقه، مثل: النحو واللغة والاشتقاق والتصريف والمعاني والبيان والعدد والمساحة والحديث ومعاني الحروف وتقاسيم الأفعال والأسماء والحروف والكلام على الحقيقة والمجاز والمشترك والترادف ونحو ذلك، ومن المسائل: مثل مسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة الأمر بالمعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبدًا بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل[٣]. فمثل هذه العلوم والمسائل لا يرى الشاطبي أن هناك ضرورة لإدخالها في أصول الفقه، وإن كانت لها علاقة ببعض المباحث الفقهية والأصولية؛ لأنه ليس بالضرورة من وجود تلك العلاقة كون تلك العلوم والمسائل ضمن مباحث أصول الفقه، تبحث وتحلل وتدرس فيه.

وقد حمل عبد اللَّه دراز مراد الشاطبي في المسألة على أنه يريد عدم توسع الأصوليين في بحث تلك المسائل التي تنسب إلى علوم أخرى؛ بل ينبغي الاقتصار على ما هو ضروري ومطلوب؛ لأن تلك المسائل لا تعد من مسائل أصول الفقه، أو مباحثه، ولا من مقدماته، وإن كانت شديدة الصلة به، والتي يتوقف عليها أصول الفقه توقفًا قريبًا[٤]. وكأن ما حمل الشاطبي على هذه المراجعة أنه وجد كثيرًا من الأصوليين قد بحثوا كثيرًا مثل هذه المسائل التي تنسب إلى علوم أخرى بحثًا واسعًا مستفيضًا زائدًا لا ضرورة له، بعيدًا عن الحد الذي يتطلبه علم أصول الفقه، حتى أنك تشعر وأنت تطالع تلك المسائل أنك في نقلة علمية من علم أصول الفقه إلى علم آخر، قد يكون علم الكلام أو علم النحو أو نحو ذلك. فتجد أن ضابط الموضوعات

(١، ٢) المرجع السابق (١/ ٤٠).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٠، ٤١).
(٤) انظر هامش المرجع السابق (١/ ٤٠).

التي ينبغي بحثها في أصول الفقه ما انبنى عليه حكم شرعي، أو استفيد منه مسألة فقهية أو عملية، وإلا فوضعها في علم أصول الفقه عارية.

والحقيقة أن هذا الاستطراد في تتبع بعض المسائل التي لا علاقة لها بأصول الفقه، والإفراط في تقصيها والتفريع عليها لا ضرورة له؛ بل الذي ينبغي هو التنبيه على أمهات تلك المسائل والتأكيد على أبرز ما له علاقة مباشرة بعلم أصول الفقه، ثم الإحالة إلى العلم الذي تبحث فيه مثل تلك المسائل طلبًا لتوثيق العلم وممارسته، والتمكن في تلك المسائل والمباحث؛ لكونها خادمة للبحث الأصولي، ولا ينبغي نقل المسائل كما هي برمتها وتوضع في أصول الفقه، وتبحث هناك؛ لأن المنهجية العلمية لا تتطلب ذلك ولا تقتضيه.

- **المعيار الثاني: عدم ترتب عمل يتعلق به التكليف:**

ومن القواعد الأخرى التي حاول الشاطبي بها ضبط المفردات الأصولية، ومنع غيرها مما هو دخيل التسرب إلى هذا العلم قوله: « كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي »[(١)]. ويعني الشاطبي هنا بالعمل عمل القلب والجوارح من حيث هو مطلوب شرعًا، فما لا يترتب عليه عمل قلبي أو عمل للجوارح - بشرط أن يكون ذلك العمل مطلوبًا شرعًا - يعد خوضًا فيما لم يستحسن الشرع الخوض فيه. ويستدل الشاطبي على صحة هذه القاعدة الضابطة للدخيل من أصول الفقه بأدلة منها: الاستقراء حيث لوحظ أن الشريعة تعرض عما لا فائدة فيه للمكلف، منها قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ [البقرة: ١٨٩]. فيرى الشاطبي أن في هذه الآية وقع الجواب عما يتعلق به العمل، وأعرضت عما قصده السائل من السؤال عن الهلال[(٢)]. ومنها قوله تعالى: ﴿ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۝٤٢ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴾ [النازعات: ٤٢، ٤٣]، وفيه نهي عن السؤال عما لا يعني؛ لأنه يكفي من علمها أنه لا بد من وقوعها، ولذلك لما سئل النبي ﷺ عن الساعة قال: « **ما أعددت لها؟** »[(٣)]، وهو إعراض عن صريح السؤال إلى ما يتعلق بهامما فيه

(١) المرجع السابق (١/ ٤٢). (٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٣).

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب (٣/ ١٣٤٩)، رقم (٣٤٨٥). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الجمعة، باب الرخصة في العلم إذا سئل الإمام وقت خطبته على المنبر يوم الجمعة (٣/ ١٤٩)، رقم (١٧٩٦). أحمد، مسند أحمد، مسند أنس بن مالك (٤/ ١٠٢)، =

فائدة ولم يجبه عما سأل[١]. ومنها قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ [الإسراء: ٨٥]، وظاهر الآية يفيد أنهم لم يجابوا عن سؤالهم؛ لأن هذا ليس مما يحتاج إليه في التكليف[٢]. إلى أدلة أخرى من هذا النوع ساقها الشاطبي، جلُّها مخرجة من نصوص الكتاب والسنة تدور حول النهي عن السؤال عما لا فائدة فيه، ولا يرجى منه عمل. كما يعلل الشاطبي عدم استحسان الخوض في مثل هذه المسائل التي لم يدل عليها دليل من الشرع:

١ - بأنه شغل عما يعنى من أمر التكليف الذي طلب منه المكلف؛ إذ لا ينبني على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة.

٢ - أن الشرع جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد في الدنيا والآخرة على أتم الوجوه وأكملها فما خرج عن ذلك عدّ مذمومًا.

٣ - كذلك أن النظر في كل شيء وتطلب عمله من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم كما ما يرى الشاطبي ذلك[٣]. ويخلص الشاطبي إلى أن الاشتغال بهذه الأمور فيه « قطع الزمان فيما لا يجني ثمرة في الدارين مع تعطيل ما يجني الثمرة من فعل ما لا ينبغي »[٤].

وما يريد أن يصل إليه الشاطبي هو أن الاشتغال بالمباحث العلمية التي تتعلق بأمور الشرع أو تتعلق بالعلوم النظرية الصرفة لا فائدة في الخوض فيها؛ لعدم دلالة الشرع على الاشتغال بها والخوض فيها، ويصبح المقتضى الشرعي هو الابتعاد عنها وعدم تناولها؛ لأنه قطع للزمان فيما لا فائدة فيه في الدنيا والآخرة.

والحقيقة أن الشاطبي هنا قد ضيق في مفهوم المسائل التي ينبغي أن تبحث من المسائل التي ينبغي أن تترك، وحسب القاعدة التي ذكرها في صدر الكلام، وهي أن كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، يلاحظ تضييقه لمفهوم العمل حيث حصره في عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعًا[٥]. بمعنى أنه حتى بعض مفاهيم المباح

= رقم (١٢٩٥٨). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند أنس بن مالك (٥/ ١٤٤)، رقم (٢٧٥٨). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الجمعة، باب الإشارة بالسكوت دون التكلم به (٤/ ٤٧٤)، رقم (٥٩٣٠).

(١، ٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ٤٣). (٣، ٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٦).

(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٢).

والأعمال التي تتعلق به، منهي عنه شرعًا في نظره؛ لأن المباح لا طلب فيه، وهذا إشكال يرد على قاعدته. ومن جهة أخرى فإن الشرع إذا لم يدل على استحسان مسألة من المسائل، أو علم من العلوم، فليس معناه أن فيه دليلًا على استقباحه أو استهجانه أو ذم الاشتغال به، إلا أن يرد دليل واضح يدل على ذلك؛ بل سكوت الشارع على تلك العلوم فيه دلالة على إباحة الخوض فيها، **كما أنه ينبغي أن يفرق بين أمرين أرى أن الشاطبي قد دمجهما وألحق أحدهما بالآخر مدرجًا إياهما تحت أمر واحد.**

الأمر الأول: وهو نهي الشارع عن تورط المكلف في بعض الأسئلة التي لا يترتب عليها فائدة أو عمل، وقد ساق الشاطبي طرفًا من أدلة الشارع على ذلك، وقد كره النبي ﷺ وصحابته والتابعون والأئمة المعتبرون من بعده بعض الأسئلة التي لا يتعلق بها عمل؛ بل قد تورث اللبس وبعض الإشكال على العوام. وهذا أمر يسلم له فيه وقد لا ينازع فيه.

والأمر الثاني: وهو طلب العلوم جملة، ومحبة الخوض فيها إذا لم يدل الشرع على استحباب الخوض فيها، ولا ندري ما وجه اعتراض الشاطبي على ذلك وإنكاره لطلب هذه العلوم، وهو إقحام لهذه المسألة في سابقتها دون مبرر أو وجه يقتضي ذلك.

ولا أرى أن لهذه المسألة علاقة بسابقتها؛ بل هما مسألتان منفصلتان بعضهما عن البعض؛ فالعلوم التي لم يدل دليل من الشرع على استحسان الخوض فيها، ليس معناه ترك تلك العلوم وعدم تعلمها والاشتغال بها، وما استدل به الشاطبي من عدم جواز الخوض فيه بسبب أن السلف الصالح لم يشتغلوا بمختلف هذه العلوم التي ظهرت عند المتأخرين أمر غير سليم، وليس معناه ذم ترك تلك العلوم وتصنيفها ضمن العلوم المستقبحة، بل ما ثبت هو أن كثيرا من علماء السلف ذم بعض العلوم مثل علم الكلام، ولكن ما لاحظناه أن العلماء اشتغلوا به اشتغالا، جعل بعض أئمة العلم وأساطينه في الفكر الإسلامي يشترط علم الكلام في العلوم التي ينبغي تحصيلها للتأهل لمرتبة الاجتهاد. وهذا واضح في أن العلوم تتطور وتتغير وتنقل من الأسوأ إلى الأحسن، إذا اشتغل بها العلماء والمفكرون والباحثون، وإن كانت تلك العلوم في أساسها تتضمن مباحث ومسائل تخالف قواعد الإسلام ومبادئه، فينبغي للعلماء الاشتغال بها قصد تصفيتها، وتنقيتها، وتقديمها في ثوب جديد ولبوس إسلامي

يتوافق مع قواعد الإسلام ومبادئه، وهذا طبعا إذا كان المسلمون بحاجة إلى مثل هذه العلوم. كما أن تعميم الشاطبي في النهي عن سائر العلوم غير مقبول وذلك عند قوله: « وكذلك القول في كل علم يعزى إلى الشريعة لا يؤدي فائدة عمل، ولا هو مما تعرفه العرب »[1] فما قرره من أن كل علم لا يؤدي فائدة، ولا مما تعرفه العرب، ينبغي تركه وعدم الاشتغال به، فيه نظر. والحقيقة أنه لا يعرف مدى تحقيق تلك العلوم من فوائد إلا بعد الاشتغال بها وبيان صحيحها من سقيمها، وعلى أساسها يمكن الحكم على صلاحية أو فساد تلك العلوم، أما مجرد وضع قيد عام دون الاقتراب إلى تلك العلوم ودون اختبارها أو بحثها أو دراسة مضامينها، وما تحتويه من مباحث ومسائل، فذلك تحكم من غير دليل يشهد له الشرع أو العقل، فضلًا عن أن أغلب العلوم التي عرفها العلماء المتأخرون في تاريخ الفكر الإسلامي لا تنكر لها فائدة سواء كانت من العلوم العقلية أو من العلوم النقلية، ويبقى فيما قرَّره الشاطبي هنا نظر.

ثالثًا: التمسك بمنهج السلف:

يعد التمسك بمنهج السلف دليلًا قويًا، كثيرًا ما يرجع إليه الشاطبي في استدلالاته على المسائل. والتمسك بمنهج السلف قاعدة منهجية حكّمها الشاطبي في أهم استدلالاته الأصولية وتفسيراته لكثير من النصوص الشرعية، ويعول على هذه القاعدة عند تصحيح المسائل وتصويبها أو ترجيحها، ولا تكاد تجد مسألة يظهر فيها نزاع أو خلاف ويضطر الشاطبي إلى نصرة أحد المذاهب، إلا وتجد مذهب السلف حاضرًا في ترجيحاته، وهدف الشاطبي من اعتماد مذهب السلف في استدلالاته إضعاف قوة أدلة خصمه، ووضعها في موقع حرج لمخالفتها لمذهب السلف، وفي الوقت ذاته لإظهار شرعية ما يذهب إليه ويقرره.

وقد بدى تمسك الشاطبي بمنهج السلف ومذاهبه منذ المقدمة الأولى لكتابه الموافقات حيث كان يلتمس شرعية تاريخية بما جاء في هذا الكتاب من ابتداع واختراع بدعوته التمسك بالسلف الصالح حيث قال: « فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظانّ أنه

---

(١) المرجع السابق (١/ ٤٩).

شيء ما سمع بمثله، ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شكل بشكله، وحسبك من شرّ سماعه، ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه، فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار، فإنه بحمد اللّه قررته الآيات والأخبار، وشدّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار »[1]، وهذه مقدمة مهَّد بها الشاطبي لمنهجه في بحث المسائل وفروعها، وأنه لا يخرج عما عليه مذهب السلف، ويستحضر هذا المعنى في خاتمته أيضا؛ تأكيدا على الالتزام الذي عهد به في مقدمة كتابه، وتأكيدًا على أن جملة الكتاب لا يخرج عن جملة مذاهب السلف، فيقول: « ففيه إن شاء اللّه مع تحقيق علم الأصول علم يذهب به مذاهب السلف »[2]، فكان الشاطبي حريصًا على عدم خرق هذه القاعدة في بحثه الأصولي.

ومن أمثلة المسائل التي أظهر فيها الشاطبي سلفيته، ردُّه لعلوم الفلسفة والمنطق ومختلف العلوم المضافة إلى علوم القرآن، مما لا ينبني عليه عمل القلب أو عمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعًا[3]، وجعل الشاطبي عمدته في ذلك مذهب السلف، حيث قال: «... والذي يوضحه أمران: أحدهما: أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي تحتها عمل، مع أنهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب ...»[4]، وأكد هذا المعنى في موضع آخر فقال: «... وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح، وإلى هذا فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ومن يليهم، كانوا أعرف بالقرآن وعلومه، وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى »[5]. ويؤكد رفضه للمسلك الفلسفي في جعله طريقًا للمطالب الشرعية بقوله: « أن أصل هذا التطلب الخاص فلسفي، فإن الاعتناء بطلب تجريد النفس، والاطلاع على العوالم التي وراء الحس، إنما نقل عن الحكماء المتقدمين والفلاسفة المتعمقين في فنون البحث، من المتألهين منهم، ومن غيرهم. ولذلك تجدهم يقرِّرون لطلب هذا

---

(١) مقدمة المرجع السابق (١/ ٢٦).
(٢) خاتمة المرجع السابق (٤/ ٦٨١).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٤٢).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٤٧).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٣٨٩).

المعنى رياضة خاصة لم تأت بها الشريعة المحمدية، من اشتراط بالتغذي بالنبات، دون الحيوان، أو ما يخرج من الحيوان، إلى غير ذلك من شروطهم التي لم تنقل في الشريعة، ولا وجود منها في السلف الصالح عين ولا أثر »[١].

وهكذا مسلك الشاطبي ومنهجه في سائر استدلالاته التي يجد فيها مدخلًا للاعتماد فيه على مذهب السلف، فيتمسك به ويرجع إليه لتصحيح أي مسألة أو تصويبها أو ترجيحها.

رابعًا: التقليل من شأن ما لا ينبني عليه عمل:

كان الشاطبي منشغلًا ببحث المسائل التي ينبني عليها عمل، وتتعلق به فائدة، وقد أوضح ذلك من خلال بعض المقدمات الأصولية التي خصها لذلك، منها المقدمة الرابعة[٢]، والمقدمة الخامسة[٣]، وبناء على ذلك فإن الشاطبي كان يقلل من أهمية المسائل التي لا يترتب عليها عمل، ولا يتعلق بها تكليف، سواء تعلقت بالمسائل الخلافية أو بالمعاني، وسبب ذلك أن التركيز كان منصبًّا على أمهات المسائل التي يتعلق بها فقه، أو تكون فيه فائدة ويترتب عليها تكليف، الذي فيه معنى متابعة الشارع في الأوامر والنواهي.

ومن أمثلة ذلك: خلاف العلماء في اشتمال القرآن الكريم على كلمة غير عربية؛ حيث يعد ذلك خلافًا قديمًا، فقد ذهب ابن عباس وعكرمة إلى إثبات ذلك ونفاه غيره[٤]. ومحل النزاع إنما هو أسماء الأجناس لا الأعلام، ويعلق الشاطبي على هذا النوع من الخلاف بقوله: « ومع ذلك فالخلاف الذي يذكره المتأخرون في خصوص المسألة لا ينبني عليه حكم شرعي، ولا يستفاد منه مسألة فقهية، وإنما يمكن أن توضع مسألة كلامية ينبني عليها اعتقاد، وقد كفى اللَّه مؤونة البحث فيها بما استقر عليه كلام أهل العربية في الأسماء الأعجمية »[٥]، ومما له علاقة بهذا الأصل أن الشاطبي يهمل معاني الألفاظ التي لا يترتب عليها عمل أو فقه، إذا كان حاصل الكلام ومعناه مفهومًا

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٧٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٤١).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٢).

(٤) انظر تفاصيل المسألة في: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٥٠).

(٥) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٧٦).

في الجملة، وهذا له علاقة بالمعنى التركيبي والمعنى الإفرادي اللذين تقدم بيانهما، فإذا كان المعنى التركيبي واضحًا معلومًا فإن الاشتغال بالمعاني الإفرادية الجزئية تكلف، ينبغي تركه في نظر الشاطبي. « وظاهر هذا كله أنه إنما نهى عنه؛ لأن المعنى التركيبي معلوم على الجملة، ولا ينبني على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي، فرأى أن الاشتغال به عن غيره - مما هو أعلم منه - تكلف ولهذا أصل في الشريعة صحيح »[1]. وهذا طبعًا في حالة ما إذا كان المعنى التركيبي واضحًا وبيّنًا وترتب عليه فهم خطاب الشارع، أما في حالة تعذر ذلك وتوقف المعنى التركيبي على المعنى الإفرادي، فيصبح إدراك المعنى الإفرادي ضروريًا ولازمًا، لتوقف فهم خطاب الشارع عليه، « فلو كان فهم اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي لم يكن تكلفًا بل هو مضطر إليه »[2].

خامسًا: تخريج القواعد على الأصول:

وذلك أن الشاطبي قد يقرر أصلًا ما في مبحث أصولي معين يكون بصدد مناقشته أو تحليله أو التدليل عليه، ثم ما أن تستوي عنده صحة الأصل، يبدأ في عملية تخريج لبعض القواعد على الأصول وأمهات المسائل. ومن أمثلة ذلك أن الشاطبي ناقش في النوع الثاني من مقاصد الشريعة بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، وناقش ضمنها مسألة أمية الشريعة الإسلامية، وبعد أن دلل على ذلك واطمأن إلى صحة الأصل، بدأ في عملية تفريع جملة من القواعد التي بناها على هذا الأصل، وهي أمية الشريعة الإسلامية، ويمكن ملاحظة هذه النقلة المنهجية في عملية صياغة القوانين المخرجة على بعض الأصول في قوله: « ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب، ينبني عليه قواعد »[3]. فقد قرر هنا أصلًا ثم خرَّج عليه قواعد. **ومن القواعد التي ذكرها:**

١ - تعدي بعض الناس وتجاوزهم الحدّ الذي ينبغي الوقوف عليه؛ حيث أضافوا إلى القرآن الكريم علومًا أخرى من علوم الطبيعيات، والتعاليم من الرياضيات والهندسة، والمنطق، وعلم الحروف، وغيرها، مما لم يصح ذكره عن أهل السلف الصالح من الصحابة والتابعين[4].

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٩٦).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٩٩).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٨٩).

(٤) انظر: تفاصيل المسألة في المرجع السابق (٢/ ٣٨٩).

٢ - لا بد من فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، وذلك في المعاني والألفاظ والأساليب[١].

٣ - عدم التكلف في القرآن الكريم فوق ما يقدر عليه العرب بحسب الألفاظ والمعاني[٢].

٤ - أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ لأجلها[٣].

٥ - « أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأميّ تعقلها، ليسعه الدخول تحت حكمها »[٤]. فهذه قواعد خمسة خرجها الشاطبي على المسألة الأم وهي أمية الشريعة الإسلامية.

ومنها: الأصل الذي قرره فيما يتعلق بآيات القرآن المكي، حيث ذهب الشاطبي إلى أن عمومات آيات القرآن المكي كلها عمومات لا تحتمل التخصيص؛ لأنها محكمات نزلت بمكة المكرمة احتجاجًا على الكفار وتحديًا لهم، وردًّا عليهم، وما كان ذلك شأنه فلا تحتمل النسخ والتخصيص، وإلا لما قامت بها عليهم حجة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم: ٣٩]، وغيرها من الآيات القرآنية المكية[٥]. يقول الشاطبي: « فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في الكليات الشرعية ولا ينصرف عنها »[٦]. وقد خرج الشاطبي على هذا الأصل قاعدة مهمة وهي أن: « التعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يجتزي به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب، ولا يحمل إن تحمل، وذلك بحسب النظر الشرعي القطعي نقلًا وتعليلًا »[٧]. وبهذا الأصل وهذه القاعدة

(١) انظر: تفصيل المسألة في المرجع السابق (٢/ ٣٩١).
(٢) انظر: تفصيل المسألة في المرجع السابق (٢/ ٣٩٤).
(٣) انظر: تفصيل المسألة في المرجع السابق (٢/ ٣٩٦).
(٤) انظر: تفصيل المسألة في المرجع السابق (٢/ ٣٩٧).
(٥، ٦) انظر: المرجع السابق (٢/ ٥٢٤).
(٧) المرجع السابق (٢/ ٥٢٢).

ردَّ الشاطبي أحاديث النيابة في العبادات، مثل النيابة في الصيام والحج وتعذيب الميت ببكاء أهله عليه[١]. ومنها ما يتعلق بالإجمال في نصوص الشارع، والأصل الذي قرره الشاطبي أن الشارع لم يقصد إيقاع التكاليف على وجه فيها إجمال، وإنما جاءت أحكام الشريعة مفصلة، وهذا الأصل خرج عليه الشاطبي قاعدة، وهي أنه إذا وجد في الشريعة مجمل أو مبهم المعنى، أو ما لا يفهم فلا يصح أن يكلف بمقتضاه؛ لأنه تكليف بالمحال وطلب ما لا ينال[٢]. وهكذا يطرد هذا المنهج في تخريج القواعد على الأصول في كثير من المواضع من كتاب الموافقات.

سادسًا: الاستناد إلى دليل التجربة:

يلجأ الشاطبي إلى استخدام بعض الأدلة الواقعية التي ترتبط بالتجربة قصد نصرة مذهبه، ومن هذه الأدلة التجربة، وتعد إحدى وسائل الإثبات في مناهج العلوم الإنسانية وإحدى مراحل الاستقراء.

ولا يقصد الشاطبي بالتجربة ما هو معروف عند علماء البحث العلمي، وهي التجربة المخبرية والتي تعرف بأنها « إخضاع الظاهرة لظروف ليست موجودة بالفعل »[٣]، وإنما يقصد بها ما أثبتته العوائد. وقد استعمل الشاطبي التجربة في استدلالاته عند حديثه عن بيان القرآن الكريم؛ حيث يذهب إلى أن فيه بيان كل شيء؛ فالعالم بالقرآن على التحقيق عالم بالشريعة إجمالًا، لا ينقص من إجمالها وكلياتها شيء[٤].

ثم استدل على هذه القضية بثلاثة أدلة أساسية: **الأول**: النصوص القرآنية، **والثاني**: النصوص النبوية، **وجعل ثالث أدلته**: التجربة. وبيان التجربة في هذا الاستدلال أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن، وتعامل معه في التدليل على المسائل إلا ووجد لها أصلًا أو دليلًا، حتى أن الظاهرية الذين هم أقرب المذاهب من إعواز المسائل النازلة بسبب إنكارهم القياس لم يجدوا حرجًا أو إشكالًا في الاستدلال بالقرآن الكريم على مختلف مسائلهم الفقهية[٥].

---

(١) انظر: مناقشة هذه القاعدة في المبحث الأول من هذا الفصل.

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٠٤، ٣٠٥).

(٣) الشنقيطي، أسس المنطق والمنهج العلمي (ص١٣٠).

(٤، ٥) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٣٥).

واستدل الشاطبي بالتجربة هنا؛ لأنها تقوي ما ذهب إليه؛ حيث إن الواقع يصبح شاهدًا على صحة القضية.

كما استدل بالتجربة في إطار رده على اتباع الهوى واعتبره طريقًا إلى المذموم، وإن جاء ضمن المحمود؛ « لأنه قد تبين أنه مضاد بوضعه لوضع الشريعة، فحيثما زاحم مقتضاها في العمل كان مخوفًا »[١].

وقد استدل الشاطبي على صحة ما ذهب إليه بعدة أدلة منها: التجربة حيث قال: « فإنه إذا اتبع واعتيد، ربما أحدث للنفس ضراوة وأنسًا به، حتى يسري معها في أعمالها، ولا سيما وهو مخلوق معها ملصق بها في الأمشاج، فقد يكون مسبوقًا بالامتثال الشرعي، فيصير سابقًا له، وإذا صار سابقًا له صار العمل الامتثالي تبعًا له وفي حكمه، فبسرعة ما يصير صاحبه إلى المخالفة، ودليل ذلك التجربة حاكم هنا »[٢]؛ فقد استند هنا إلى التجربة والواقع من كون اتباع الهوى من شأنه أن يؤدي إلى المخالفة لما اعتيدت عليه النفس بالتجربة من صيرورتها إلى ذلك.

سابعًا: تأصيل المسائل الأصولية:

كان اهتمام الشاطبي مركزًا على معالجة مباحث أصول الفقه معالجة تأصيلية، لا تتوقف عند حدود نقل الآراء، ومختلف الأدلة، بقدر ما أنه يتوجه ابتداء إلى تأصيل المسألة باعتماد مختلف الأدلة النقلية والعقلية من جهة، ومن جهة أخرى يشتغل بنقد الأدلة الأخرى المعارضة، أو يحاول توجيهها، بأحد مسالك النظر والمناظرة، وقد لاحظ هذا المعنى عبد اللّٰه دراز وعلق على هذا المنحى التأصيلي الذي اشتغل به الشاطبي فقال: « إن صاحب الموافقات لم يذكر في كتابه مبحثًا واحدًا من المباحث المدونة في كتب الأصول إلا إشارة في بعض الأحيان لينتقل منها إلى تأصيل قاعدة أو تفريع أصل[٣].

وهذا المسلك في معالجة المباحث الأصولية يعتبر سمة بارزة ميزت البحث الأصولي عند الشاطبي، ومنه يدرك أن كتاب الموافقات ليس مجرد كتاب نقل وعرض وجمع، بقدر ما أنه كتاب تحقيق وتأصيل. وأكثر المسائل التي بحثها

(١، ٢) المرجع السابق (٢/ ٤٧٥).

(٣) دراز، المرجع السابق (١/ ١٤).

الشاطبي في مدونته من هذا القبيل، ولهذا تجده يذكر مسألة أو قاعدة على وجه الإيجاز والاختصار، ثم ينتقل مباشرة إلى تأصيلها والتدليل عليها بمختلف الأدلة العقلية والنقلية.

ثامنًا: الإحالة على مراجع أهل العلم:

كان الشاطبي يحيل إلى مراجع أهل العلم عندما يريد الإيجاز ويقصد الاختصار، ويرى عدم فائدة الاستطراد في تفاصيل وتدقيقات مما قد يكون حشوًا، وزيادات تخلو عن الفائدة العلمية، وهنا يحيل القارئ إلى مراجع أهل العلم للتوثيق أو للتوسع في طلب المادة العلمية هناك، وهذا منهج تكرر ذكره في كتاب الموافقات في مواضع متفرقة. من ذلك ما ذكره من بيان أسباب الخلاف بين حملة الشريعة؛ حيث ذكر الأسباب الثمانية التي أشار إليها ابن السيد في كتابه أسباب الخلاف، ثم أحال على الكتاب لمن أراد مزيد تفصيل وبحث، حيث قال: « هذه تراجم ما أورده ابن السيد في كتابه، ومن أراد التفصيل فعليه به »[1].

وفي بعض الأحيان يحيل ذكر مرجع، ولكن يحيل إلى العلم الذي قد يجد القارئ فيه ضالته، وما قد ينشده من زيادة تفصيل من ذلك إحالته على كتب التصوف والأخلاق عند تعرضه لمسائل تتعلق بالهوى المذموم، حيث قال: « وإن كان الهوى في المحمود ليس بمذموم على الجملة، فقد يصير إلى المذموم على الإطلاق، ودليل هذا المعنى مأخوذ من استقراء أحوال السالكين، وأخبار الفضلاء والصالحين، فلا حاجة إلى تقريره هنا »[2].

واستقراء أحوال السالكين وأخبار الفضلاء والصالحين إنما يؤخذ من كتب التصوف والسلوك والأخلاق. ومنها: عند بحثه لمسألة التكليف وقدرة المكلف، حيث قرر قاعدة أصولية مفادها: أن شرط التكليف، أو سببه، القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعًا وإن جاز عقلًا[3]. وقد أعرض الشاطبي عن بيان معنى هذه القاعدة ومناقشتها؛ لأن الأصوليين قد تكفلوا بذلك،

---

(١) المرجع السابق (٤/ ٥٦٩).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٤٧٦).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٤١٥).

ولكن انتقل مباشرة لتخريج بعض القواعد الجزئية المتعلقة بها. يقول الشاطبي: « ولا معنى لبيان ذلك ههنا، فإن الأصوليين قد تكفلوا بهذه الوظيفة، ولكن نبني عليها ونقول »[1]. فهذا اكتفاء بما بحثه الأصوليون، وعملية إحالة على كتبهم اكتفاء بما ذكروه طلبًا للإيجاز والاختصار، دون تورط في إضافة شروح ومعانٍ لا يأتي فيها بجديد، وإنما قد يكون تكرارًا لما ذكروه، وكتاب الموافقات في نظر الشاطبي لم يوضع لذلك. ومنها ما ذكره في المسألة الحادية عشرة من كتاب الأحكام مما يتعلق بطلب الكفاية، وقد استطرد في مسائل تتعلق به وأحال باقيها على كتب الأصول حيث قال: « وبالجملة فالأمر في هذا المعنى واضح، وباقي البحث في المسألة موكول إلى علم الأصول »[2]. وتجد هذا المنهج مطردًا في كثير من المواضع التي على هذا النمط وهذا الوزان.

***

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٤١٥).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٥٦).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

أساليب البحث والاستدلال الأصولي عند الشاطبي

هناك أساليب بحثية، ومسالك في استدلالات أصولية اعتمدها الشاطبي وهو بصدد تدوين مادته الأصولية، ويمكن جمع هذه الأساليب وطرق الاستدلال فيما يلي:

أولًا: أسلوب التقعيد والتقنين الأصوليين:

وهي عملية تقعيد قواعد أصولية، وقواعد مقصدية، وقواعد كلية في صورة قوانين غير قابلة للجدل والنقاش، أو حتى الاعتراض، ويوردها الشاطبي وكأنها مسلمات على القارئ أن يقبلها ويذعن لها من غير أن يكون له مجال لمناقشة القاعدة. وهذا أسلوب سلكه الشاطبي في معظم ما كتب فيما له علاقة بالقواعد والكليات؛ فالعلماء عادة ما يعرضون المسائل ثم يردفونها بآراء العلماء ومناقشاتهم ثم ينصون على الراجح منها، ولكن مسلك الشاطبي خلاف ذلك تمامًا، فهو ينص على المسألة على وجه القطع واليقين مظهرًا ثقته في كلامه وقوة عبارته، ويصيغ الكلام في صورة قاعدة أو قانون، ثم ينصر ذلك بمختلف الأدلة النقلية والعقلية. وقد صرح الشاطبي بقانونية ما يورده من قواعد وكليات بقوله: «... وكذا سائر المسائل التي يمتاز بها الخواص عن العوام، لا تخرج عن هذا القانون ...»[1]. كما أورد أيضًا عبارة القوانين في سياق كلامه عن قطعية أصول الفقه بقوله: «... ومثل هذا لا يجعل أصلًا في الدين عملًا بالاستقراء والقوانين الكلية، لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نص عليها... »[2]. وأكثر من ذلك تصريحًا وهو محاولة تأصيل بعض القواعد لتكون حاكمة على غيرها وتجعل قوانين يرجع إليها، وذلك عند قوله: «... فإنها حاكمة على غيرها، فلا بد من الثقة بها

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٤٠١).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٢).

في رتبتها، وحينئذ يصلح أن تجعل قوانين ... »[1]. وهو تصريح من الشاطبي بأن ما يورده من قواعد وكليات نازلة منزلة القانون الذي يريد أن يلزم به غيره؛ بل وأكثر من ذلك فقد صرح بأنه يحاول تقرير بعض القواعد لا لتتخذ قوانين فحسب، ولكن لتتخذ دستورًا في الفقه الإسلامي، حيث قال في نهاية فصل الأوامر غير الصريحة: « ولا بد من ذكر مسألة نقررها في فصل يبين ذلك حتى تتخذ دستورًا لأمثالها في فقه الشريعة بحول اللّٰه »[2]. ومنها جعله أصول الفقه نفسه عبارة عن قوانين بقوله: « (...) إذا كان متوقفًا على تلك القوانين التي هي أصول الفقه »[3].

وسبب نزعة التقنين والرغبة في وضع دساتير في فقه الشريعة عند الشاطبي أنه لم يكن بصدد عرض المسائل للعلم بها والاطلاع على مختلف آراء العلماء فيها، بقدر ما أنه كان ينص على المسائل مبينًا الراجح منها الذي يراه أولى بالاعتبار؛ لقوة مأخذه، وصحة دليله من غير اعتبار للمرجوح في غالب الأحيان، ودون إشارة إلى مرجوح القاعدة أو نقيضها، ومن قال بها ودليل ذلك، وإنما يهمل ذلك مقتصرًا على ما يقرره من قواعد وكليات، يرى ضرورة القول بها، ولا تظهر أدلة المخالفين إلا عند مناقشة الاعتراضات التي قد ترد على القاعدة محاولًا بذلك دحضها وإبطالها. كما كان الشاطبي يرى أن كتابه كتاب تحقيق لا كتاب جمع وعرض، وأنه قد بذل فيه جهدًا « وقطع في طلب هذا المقصود مهامه فيحًا، وكابد من طوارق طريقه حسنًا وقبيحًا، ولاقى من وجوهه المعترضة جهمًا وصبيحًا، وعاني من راكبته المختلفة مانعًا ومبيحًا »[4]، وهذا الجهد الذي بذله الشاطبي في تصنيف الكتاب لا يتناسب في نظره مع جمع المسائل وعرض آراء العلماء فيها وترجيح ما هو راجح؛ لأن ذلك في متناول الجميع، بما هو مدون في الكتب الأصولية، وإنما يتناسب مع المسلك الذي سلكه، وذلك لما يحتوي عليه من تنقيحات وتحقيقات واختيارات وصفها بقوله: « لم أزل أقيد من أوابده وأضم من شوارده تفاصيل وجملًا، وأسوق من شواهده في مصادر الحكم وموارده مبينًا لا مجملًا »[5]، كما نبه على القيمة العلمية للكتاب مبينًا أنه كتاب

---

(١) المرجع السابق (١/ ٣٣).
(٢) المرجع السابق (١/ ١٤٤).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣٢).
(٤) مقدمة المرجع السابق (١/ ٢٤).
(٥) مقدمة المرجع السابق (١/ ٢٤).

تحقيق، وذلك في خاتمة الكتاب عند قوله: « ففيه إن شاء اللّه مع تحقيق علم الأصول علم يذهب به مذاهب السلف، ويقفه على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف »[١]، ومن أمثلة هذا الأسلوب ما ورد في المقدمات التي مهد بها كتابه منها قوله: « إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية »[٢]؛ فهذا نص في أم المسألة على وجه القطع واليقين، وفي صورة قانون بعيدًا عن التردد، لم يرد فيه أي عبارة تضعيف أو صيغة تمريض، تفيد إمكانية الاعتراض. ومنها قوله: « إن المقدمات المستعملة في هذا العلم، والأدلة المعتبرة فيه لا تكون إلا قطعية »[٣]، ومنها: « كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية »[٤]، ومنها: «كل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية »[٥]، ومنها: «كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي »[٦]، ومنها: « كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به للّه تعالى لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى، فبالتبع والقصد الثاني لا بالقصد الأول »[٧]، ومنها: « إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل »[٨].

فهذه بعض آراء الشاطبي مأخوذة من مقدماته أخرجها في صورة قوانين وقواعد، وهناك من نظائر هذه القواعد والقوانين الكثير منثورة هنا وهناك، وموزعة على مختلف المسائل الأصولية في ثنايا كتاب الموافقات خاصة في الجزء المخصص للمقاصد الشرعية. منها قوله: «كل حكاية في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها، - وهو الأكثر - ردٌّ لها، أو لا، فإن وقع ردٌّ فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه، وإن لم يقع معها ردٌّ فذلك دليل على صحة المحكي وصدقه »[٩].

(١) خاتمة المرجع السابق (٤/ ٦٨١).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢١).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٣).
(٤) المرجع السابق (١/ ٤٠).
(٥) المرجع السابق (١/ ٤١).
(٦) المرجع السابق (١/ ٤٢).
(٧) المرجع السابق (١/ ٥٤).
(٨) المرجع السابق (١/ ٧٨).
(٩) المرجع السابق (٣/ ٣١٦).

ولاهتمام الشاطبي بالقواعد والكليات جعل بعض الباحثين يشتغلون بتخريج بعض القواعد والقوانين الأصولية خاصة ما يتعلق منها بالمقاصد، كون ذلك أبرز سمة ميزت كتاب الموافقات[١]. ونجد الشاطبي في بعض تحقيقاته الأصولية، ومن شدة تمسُّكه بالقاعدة التي هو بصدد التدليل عليها ينفي عنها كل نزاع أو خلاف، ولا يكتفي بمجرد صياغتها في صورة قانون أو قاعدة، ومن أمثلة ذلك مسألة تعليل الأحكام ونفيه لخلاف الرازي في المسألة، حيث قال: « والمعتمد أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره »[٢]. فهذه مسألة أوردها بصيغة أراد أن يقطع فيها نفس كل مخالف. وكثير من القواعد والقوانين يجريها الشاطبي على هذا النسق.

ثانيًا: أسلوب الجدل الأصولي:

ونقصد به أسلوب الحوار الذي يستعمله الشاطبي عند عرضه للمسائل وبحثها وإيراد الاعتراضات الافتراضية، والإشكالات والمآخذ على بعض المسائل المعروضة، ثم محاولة الإجابة عليها في أسلوب حوار جدلي ونقاش علمي ثنائي، بحيث يخلق جوًا من الحوار والنقاش والجدل بين طرفين، بحيث يكون الطرف الثاني طرفًا موهومًا يقتضيه طبيعة الحوار، وقد حاول الشاطبي محاكاة الشافعي في هذا الأسلوب، وقد فضل الشاطبي استعمال هذا الأسلوب على الأسلوب الشائع بين العلماء من عرض المسألة، ثم عرض آراء كل فريق، ثم مناقشتها، ثم بيان الراجح منها، وما يعبر عليه الشاطبي عادة « وقيل » يمثل آراء المذهب المعارض، وما يورده بصيغة « والجواب » هو رده على تلك الاعتراضات، وأدلة الفريق الثاني.

ويستعمل الشاطبي هذا الأسلوب في حالة وجود نزاع في المسألة لا في حالة وجود وفاق أو إجماع، كذلك ما يلاحظ على الشاطبي أنه عادة ما يعرض أدلة الفريق الثاني في إطار استدلالاته بصيغة التمريض « قيل » توهينًا للدليل وتضعيفًا لمأخذه، وسرعان ما يجيب عنه قصد إزالة اللبس والإشكال، وما قد يؤخذ على أدلته، وقد

(١) انظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص٣١٩). وانظر: الكيلاني وكتابه قواعد المقاصد.

(٢) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٢).

لا يكون الاعتراض دليل لخصم، ولكن يعتبر إشكالًا قد يرد على مذهبه، فيورده كذلك لزيادة الشرح والتوضيح وتقرير ما يريد تقريره، وفي بعض الحالات يشير الشاطبي إلى بعض أسماء المعارضين والمخالفين إذا اقتضى الأمر ذلك عند الرد عليهم، وقد استعمل الشاطبي هذا الأسلوب في كثير من المسائل التي ناقشها، ومثل ما جاء في مسائل الأحكام والنسخ والأوامر والنواهي منها: مسألة الأمر المطلق وقصد تحصيله(١)، ومنها: مسألة الأمر بالمطلق هل يستلزم الأمر بالمقيد(٢)، ومنها: مسألة توارد الأمر والنهي على متلازمين بأن أحدهما مأمور به والآخر منهي عنه، وكان أحدهما في حكم التبع للآخر وجودًا(٣). ومنها مسألة المباح وما يتعلق به من مسائل(٤)، ومنها مسألة تقديم حق اللَّه على حق النفس(٥).

ولبيان الصورة بشكل أوضح نضرب لذلك أمثلة تطبيقية في مسائل المحكم والمتشابه:

المثال الأول: مسألة قلة المتشابه: بدأ الشاطبي في عرض المسألة المتنازع فيها مبديًا مذهبه في المسألة دون الإشارة إلى مذهب آخر يستأنس به، إلا أنه أثار المسألة في صورة سؤال فقال: « التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات، لكن النظر في مقدار الواقع منه هل هو قليل أم كثير؟ والثابت في ذلك القلة لا الكثرة »(٦)، ثم استدل على ما ذهب إليه بجملة أدلة جمعها في ثلاثة تؤكد صحة ما ذهب إليه من أن المتشابه في القرآن الكريم قليل لا كثير(٧). وبعد ذلك ذكر الأدلة المعارضة لمذهبه في صورة اعتراضات بصيغة التمريض « قيل » حيث قال: « فإن قيل كيف يكون المتشابه قليلًا؟ وهو كثير جدًّا على الوجه الذي فسر به سابقًا ... »(٨)، ثم ساق ستة اعتراضات تخالف ما قرره(٩)، ثم تصدر بعد ذلك للإجابة على هذه الاعتراضات والرد عليها بقوله: « أن هذا كله لا دليل فيه ...»(١٠)، وهكذا كان عمل الشاطبي في المسائل الأخرى فلا يخرج عن هذا النمط في سائر ما كتب في الموافقات.

(١) انظر: المرجع السابق (٣/ ١١٤).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ١١٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٤٩).
(٤) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٩٣ - ٢١٠).
(٥) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٢٠).
(٦) المرجع السابق (٣/ ٨٠).
(٧) المرجع السابق (٣/ ٨٠، ٨١).
(٨) المرجع السابق (٣/ ٨١).
(٩) انظر: المرجع السابق (٣/ ٨١ - ٨٣).
(١٠) المرجع السابق (٣/ ٨٣، ٨٤).

المثال الثاني: مسألة وقوع التشابه في الكليات: بدأ الشاطبي عند تناول هذه المسألة في عرض فكرته وتقريرها وهي أن « التشابه لا يقع في القواعد الكلية إنما يقع في الفروع الجزئية »[١]، ثم دَّلل على هذه المسألة بجملة أدلة **أولها:** الاستقراء، **والثاني:** أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه، وهذا باطل وسبب ذلك « أن الفرع مبني على أصله؛ يصح بصحته ويفسد بفساده ويتضح باتضاحه ويخفى بخفائه »[٢]، وهذا ما يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة، كما أنه لو وقع التشابه في أصل، فإنه يلزم سريان ذلك التشابه في الأصول الأخرى لارتباط بعضها ببعض، ولتوقف بعضها على بعض، فيسري التشابه في الأصول والفروع « فلا يكون المحكم أم الكتاب، ولكنه كذلك فدل على أن المتشابه لا يكون في شيء من أمهات الكتاب »[٣]، وبعد أن عرض الشاطبي هذه المسألة ودلل عليها، بدأ في أسلوب حوار وجدل قصد إيراد بعض اعتراضات الخصم، وبعض استدلالات المعارض الذي لا يوافقه في المسألة التي قررها، ويأتي بها على لسان الغائب بصيغة التمريض « فإن قيل: فقد وقع في الأصول أيضًا فإن أكثر الزائغين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لا في الفروع، ولو كان زيغهم في الفروع لكان الأمر أسهل عليهم »[٤]. يأتي بعد ذلك ليجيب عن اعتراض السائل قصد رفع الالتباس عما قرره وبغرض إفساد الاعتراض وتوهينه، وفي ذلك تقوية ونصرة للمسائل التي هو بصدد مناقشتها « فالجواب: أن المراد بالأصول القواعد الكلية كانت في أصول الدين، أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية، وعند ذلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها البتة، وإنما في فروعها؛ فالآيات الموهمة للتشبيه، والأحاديث التي جاء مثلها فروع عن أصل التنزيه، وهو قاعدة من قواعد العلم الإلهي »[٥]. وهذا معناه خلو الأصول والقواعد الكلية من التشابه، إنما التشابه واقع في بعض الآيات، أو في بعض الأحاديث الجزئية. ويخلص الشاطبي أنه « إذا اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام »[٦].

وأما ما ينقل من تشابه في الأصول وزيغ في العقائد، إنما هو مبني على التشابه

(١ - ٣) المرجع السابق (٣/ ٨٩).

(٤ - ٦) المرجع السابق (٣/ ٩٠).

الإضافي لا الحقيقي، بمعنى ما ينشأ من تشابه وغلط في ذهن الناظر، لا في حقيقة القواعد والأصول. ومن المؤاخذات التي تؤخذ على الشاطبي في انتهاجه هذا الأسلوب، أنه لا ينبه في الغالب على أصحاب الأدلة المعترضة، إلا أنه قد يجاب عن ذلك، بأن الكتاب موجه إلى جهة مخصوصة من العلماء مستوعبة لأمهات مسائل الأصول، ومطلعة على أدلة مختلف المذاهب الأصولية في مسائل الأصول، فبمجرد إشارة الشاطبي إلى المسألة يدرك الباحث موقع المسألة في البحث الأصولي، ومن هم أصحاب تلك الآراء ومذاهبها.

ثالثًا: أسلوب التدليل الأصولي:

ونقصد به طريقة عرض الشاطبي لفكرته وأسلوب التدليل عليها، وهذا يشتمل ويتضمن بعض ما تقدم؛ فعادة ما يذكر الشاطبي المسألة ثم يعرض مضمونها بشكل موجز ومختصر، وعادة ما يكون عرضه للمسألة في صورة قواعد كلية أو قوانين أصولية، ثم ينتقل إلى التدليل عليها بمختلف الأدلة النقلية والعقلية. وعادة ما يتوسع الشاطبي في الاستدلال، ويستطرد فيه على حساب بيان مضمون الفكرة، وما تتضمنه من معانٍ ودلالات، وآثار على القواعد الأصولية أو فروعها. وعند اشتغال الشاطبي بترتيب الأدلة وتحريرها يضم ذلك بعض المسائل والمباحث الأخرى، التي لها علاقة بالمسألة الأم التي هي موضع بحث وتحليل. وعند عرضه للفكرة يورد بعض الإشكالات والمآخذ التي ترد، إما على صحة دعوته، أو على صحة أدلته، وعادة ما يوردها بصيغة التمريض توهينًا لها، ثم يتصدر بالرد عليها، وبيان ضعفها؛ انتصارًا لمذهبه. وهذا الأسلوب في الاستدلال تجده يتكرر ويعيد نفسه في كل الاستدلالات الشاطبية في مختلف المباحث الأصولية في كتاب الموافقات.

ونعرض هنا نموذجًا لطريقة عرض الشاطبي لفكرته وأسلوبه في التدليل عليها، وهذه المسألة من مسائل البيان والإجمال، وهي أنه ليس في الشريعة مجمل مما يتعلق به التكليف.

المرحلة الأولى: عرض الفكرة:

يبدأ الشاطبي في عرض المسألة المراد بحثها وطرح الإشكالية المراد مناقشتها

بقوله: « الإجمال إما متعلق بما لا ينبني عليه تكليف، وإما غير واقع في الشريعة »[1] وكما يلاحظ هذه ليست إشكالية معروضة لعرض آراء العلماء فيها، وإنما هي قاعدة أو قانون يعكس منظور الشاطبي في المسألة ورأيه في الموضوع؛ فالإجمال عند الشاطبي لا يتعلق بالنصوص الشرعية التي ينبني عليها تكاليف شرعية، أما غيرها فذلك واقع في الشريعة.

المرحلة الثانية: مرحلة التدليل:

ينتقل الشاطبي إلى الاستدلال على صحة ما ذهب إليه بجملة أدلة منها: النصوص القرآنية الدالة على المعنى المشار إليه من خلو الإجمال في نصوص التكاليف الشرعية، مثل قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٨]. وغيرها من الآيات القرآنية التي هي في نظر الشاطبي مبينة لا إجمال فيها، حيث وصف القرآن بالهدى « وإنما كان هدى لأنه مبيّن والمجمل لا يقع به بيان »[2]، وبعد هذا التدليل من نصوص القرآن، ينتقل الشاطبي لتدعيم صحة ما ذهب إليه بالسنة ليجعلها عونًا على القرآن في تأكيد تفسيراته منها قوله ﷺ: « **تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب اللّه وسنة نبيه** »[3]، إلى غيرها من الأحاديث التي تخدم المعنى نفسه، فالحديث يدل في نظر الشاطبي على أن القرآن والسنة « بيان لكل مشكل وملجأ من كل معضل »[4]، والنصوص الأخرى تؤكد على بيان السنة للقرآن الكريم، وبعد هذا الاستدلال المأخوذ من القرآن والسنة، ينتقل الشاطبي إلى الاستدلال العقلي مؤكدًا صحة ما ادَّعاه في المسألة الأم « فإن وجد في الشريعة مجمل أو مبهم أو ما لا يفهم فلا يصح أن يكلف بمقتضاه؛ لأنه تكليف بالمحال وطلب ما لا ينال »[5].

المرحلة الثالثة: مرحلة تحرير محل النزاع:

وبعد هذا التدرج في بيان المسألة والتدليل عليها بمختلف الأدلة النقلية والعقلية، تأتي مرحلة تحرير محل النزاع، وهو حصر ما قد يرد من التشابه في قوله تعالى: ﴿ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران:٧]، يقول الشاطبي في بيان تحرير محل النزاع: «وإنما يظهر هذا

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٠٣). (٢) المرجع السابق (٣/ ٣٠٤).

(٣) مالك، الموطأ، كتاب القدر، باب النهي عن القدر (٢/ ٨٩٩)، رقم (١٥٩٤).

(٤، ٥) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٠٥).

الإجمال في المتشابه الذي قال اللّه تعالى فيه: ﴿ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ »[1] ويرى الشاطبي أن هذه الآية لا علاقة لها بالتكليف، وإنما هي من متعلقات الإيمان « ولمّا بيَّن اللّه تعالى أن في القرآن متشابها، بيَّن أيضًا أنه ليس فيه تكليف، إلا الإيمان به على المعنى المراد منه، لا على ما يفهم المكلف منه »[2]، واستطرادًا لبيان المسألة يحدد الشاطبي موقف العلماء من المتشابه، ويجعلهم على مذهبين **الأول**: من قال: إن الراسخين يعلمونه، فليس بمتشابه عليهم، وإن تشابه على غيرهم، كسائر المبينات المشتبهة على غير العرب، أو على غير العلماء من الناس. **الثاني**: من قال: إن الوقف في الآية على قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾؛ ومن ثم فهم لا يعلمون المتشابهات، ويبقى التشابه قائمًا. وعلى التفسير الثاني الذي يكون فيه إشكال، وينص الشاطبي على أن « التكليف بما يراد به مرفوع باتفاق فلا يتصور أن يكون ثَمَّ مجمل لا يفهم معناه ثم يكلف به »[3].

المرحلة الرابعة: مرحلة عرض الاعتراضات:

وبعد هذا الاستدلال ينتقل الشاطبي إلى عرض بعض الإشكالات والاعتراضات التي قد تؤخذ على مسلكه، ويوردها بصيغة التمريض حيث يقول: « فإن قيل: أثبت القرآن متشابهًا في القرآن، وبينت السنة أن في الشريعة متشابهات، بقوله: « **الحلال بَيِّن والحرام بَيِّن وبينهما أمور مشتبهات** »، وهذه المشتبهات متقاة بأفعال العباد؛ لقوله: « **فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعِرضه** » [4] فهي إذًا مجملات، وقد انبنى عليها

(١ - ٣) المرجع السابق (٣/ ٣٠٥).

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه (١/ ٢٨)، رقم (٥٢). مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات (٣/ ١٢١٩)، رقم (١٥٩٩). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في اجتناب الشبهات (٣/ ٢٤٣)، رقم (٣٣٢٩). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في ترك الشبهات (٣/ ٥١١)، رقم (١٢٠٥). النسائي، سنن النسائي، باب اجتناب الشبهات في الكسب (٧/ ٢٤١)، رقم (٤٤٥٣). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الوقوف عند الشبهات (٢/ ١٣١٨)، رقم (٣٩٨٤). الدارمي، سنن الدارمي، أبواب متفرقة في صفات النبي وفي العلم ونحوها، باب الفتيا وما فيه من الشدة (١/ ٦٣)، رقم (١٦٥). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الرقائق، باب الورع والتوكل (٢/ ٤٩٧)، رقم (٧٢١). أحمد، مسند أحمد، حديث النعمان بن بشير (٥/ ٣٣٥)، رقم (١٧٩٠٣). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند عمار بن ياسر (٣/ ٢١٣)، رقم (١٦٥٣). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب البيوع، باب طلب الحلال واجتناب الشبهات (٨/ ٨٧)، رقم (١٠٥٣٧). البيهقي، شعب الإيمان، التاسع والثلاثون من شعب الإيمان وهو باب في المطاعم والمشارب (٥/ ٥٠)، رقم (٥٧٤٠).

التكليف، كما أن قوله تعالى: ﴿ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ قد انبنى عليها التكليف، وذلك قوله: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾ [آل عمران:٧]، فكيف يقال: إن الإجمال والتشابه لا يتعلقان بما ينبني عليه تكليف؟ »[١].

المرحلة الخامسة: مرحلة الرد على الاعتراضات:

وبعد مرحلة عرض الشاطبي للإشكال ينتقل لمناقشته وتحليله والرد عليه، مضيفًا إليها بعض الأدلة الأخرى تصحيحًا لمذهبه. يجيب الشاطبي عن هذا الاعتراض بأن محل النزاع هو في المتشابه الواقع في خطاب الشارع، أما المتشابهات في الحديث فهو خارج عن محل النزاع؛ لأن تشابه الحديث في مناط الحكم، وهو راجع إلى نظر المجتهد، وهو الذي أسماه بالتشابه الإضافي عند حديثه عن التشابه في القرآن الكريم في غير هذا الموضع[٢].

المرحلة السادسة: مرحلة التسليم بالفرض:

وبعد هذا القدر من التوجيه، ينتقل الشاطبي إلى مرحلة أخرى، وهي مرحلة التسليم بدعوى الخصم جدلًا، وعلى فرض صحة دعواه، استطرادًا في دحض أدلته حيث يقول: « وإن سلم »[٣] وهو أسلوب يستخدم مجاراة للجدل، ومتابعة للنقاش قصد توهين أدلة الخصم من كل الوجوه. وعلى فرض التسليم بمذهب الخصم فإن الشاطبي يرى أن « المراد أن لا يتعلق تكليف بمعناه المراد عند اللّٰه تعالى، وقد يتعلق به التكليف من حيث هو مجمل، وذلك بأن يؤمن أنه من عند اللّٰه، وبأن يجتنب فعله، إن كان من أفعال العباد؛ ولذلك قال: « **فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه** » ويجتنب النظر فيه إن كان من غير أفعال العباد، كقوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥]، وفي الحديث: « **ينزل ربنا إلى سماء الدنيا** »[٤]، وأشباه

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٣٠٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٨٤، ٨٥).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٠٦).

(٤) البخاري، صحيح البخاري، أبواب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل (١/ ٣٨٤)، رقم (١٠٩٤). مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل (١/ ٥٢١)، رقم (٧٥٨). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب أي الليل أفضل؟ (٢/ ٣٤)، رقم (١٣١٥). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الدعوات (٥/ ٢٦)، رقم (٣٤٩٨). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، =

ذلك. هذا معنى أنه لا يتعلق به تكليف، وإلا فالتكليف متعلق بكل موجود من حيث يعتقد على ما هو عليه، أو يتصرف فيه، إن صح تصرف العباد فيه إلى غير ذلك من وجوه النظر »[١]، إلى أدلة أخرى ساقها الشاطبي لدفع الاعتراضات الواردة عليه لتعزيز صحة مذهبه[٢]، وهذا الأسلوب تجده حيًّا في مختلف المباحث الأصولية التي يتعرض لها الشاطبي.

رابعًا: أساليب الرد على الإشكالات والاعتراضات:

يستعمل الشاطبي عدة أساليب في رده على الاعتراضات الواردة، إما على فكرته أو على أدلته التي نصبها للتدليل على صحتها منها: أنه يورد جملة من الاعتراضات، ثم يتصدر للرد عليها، وعادة ما تكون بصيغة « الجواب » فيجيب عن الاعتراضات واحدة تلو أخرى؛ ففي مسألة حكم الرخصة أورد اعتراضين « فإن قيل هذا معترض من وجهين: **أحدهما**: ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة.. **والثاني**: أن العلماء قد نصوا على رخص مأمور بها... »[٣]، ثم تصدر للجواب بعد ذلك بقوله: « فالجواب عن الأول: أنه لا يشك أن رفع الحرج والإثم... والجواب عن الثاني: أنه تقدم أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متناقضين.. »[٤]. وقد يخصص الشاطبي جوابًا واحدًا لكل اعتراض، وقد يجيب عن الاعتراض الواحد بعدة أوجه مثل مناقشته لكون الرخصة إضافية لا أصلية، بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها، فقيه نفسه، ما لم يجد فيها حدًّا شرعيًّا فيوقف عنده، فبعد أن دلل على هذه المسألة بثلاثة أدلة[٥]،

= كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في أي ساعات الليل أفضل؟ (١/ ٤٣٥)، رقم (١٣٦٦). مالك، الموطأ، كتاب القرآن، باب ما جاء في الدعاء (١/ ٢١٤)، رقم (٤٩٨). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب الصلاة، باب ينزل اللّـه إلى السماء الدنيا (١/ ٣٦٩)، رقم (١٤٥١). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الرقائق، باب الأدعية (٣/ ١٩٩)، رقم (٩٢٠). أحمد، مسند أحمد، مسند أبي هريرة (٢/ ٥٢٠)، رقم (٥٣٨). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب الجامع، باب منادي السحر (١٠/ ٤٤٤)، رقم (١٩٦٥٣). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الصلاة، باب الترغيب في قيام آخر الليل (٤/ ٧٢)، رقم (٤٧٥٧).

(١) المرجع السابق (٣/ ٣٠٦).

(٢) انظر باقي الأدلة في الموافقات (٣/ ٣٠٦، ٣٠٧).

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٧٥، ٢٧٦).

(٤) المرجع السابق (١/ ٢٧٦، ٢٧٧).

(٥) المرجع السابق (١/ ٢٧٩، ٢٨٠).

أورد اعتراضا واحدا وهو « فإن قيل: الحرج معتبر في مشروعية الرخصة ... »[١]، ثم أجاب عنه بوجهين فقال: « فالجواب من وجهين: أحدهما: أن هذا السؤال منقلب على وجه آخر... والثاني: أنه إن سلم فلا يلزم لأمرين... »[٢].

ومن أساليبه أيضًا في رده على الاعتراضات استعماله إجابتين إحداهما: إجابة إجمالية، والأخرى: إجابة تفصيلية؛ حيث إن الأولى يغلب عليها طابع العموم والإجمال، والثانية يغلب عليها طابع التفصيل والشرح والبيان، مثال ذلك: بعض المسائل التي أوردها وتتعلق بالترهيب والترغيب في القرآن الكريم، وهو أنه إذا ورد في القرآن الكريم الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه أو سوابقه أو قرائنه وبالعكس[٣]، مثال ذلك قوله: « فإن قيل: هذا لا يطرد فقد ينفرد أحد الأمرين فلا يؤتى معه بالآخر، فيأتي التخويف من غير ترجية وبالعكس »[٤]، ثم أشار إلى أدلة المعترضين إلا أن الشاطبي في أسلوب ردِّه على الاعتراضات سلك مسلكين أحدهما: إجمالي والآخر: تفصيلي فقال: « فالجواب أن ما اعترض به غير صادٍّ عن سبيل ما تقدم، وعنه جوابان: إجمالي وتفصيلي؛ فالإجمالي: أن يقال: إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم... وأما التفصيلي... »[٥]، وهكذا تطرد أساليب الشاطبي في أغلب مباحث كتابه على هذا الأسلوب.

خامسًا: أساليب تلخيص المسائل وتحصيل معانيها:

من أسلوب الشاطبي في عرضه للمسائل ومختلف المباحث الأصولية: أنه يرجع بعد إيراده جملة من الاستطرادات والمناقشات إلى تلخيص المسألة من جديد، ويستعمل عادة ألفاظ: « والحاصل » أو « الجملة »، ويعيد الشاطبي عرض المسألة من جديد، وبصورة أوضح، وأبسط يغلب عليها طابع الإيجاز والاختصار والجمع، ويهدف من وراء ذلك إلى إعادة المسألة إلى وضعها الأول بصورة تساعد الباحث على تحصيلها، وفهمها بعد اطلاعه على تفاصيل ومناقشات وتحليلات تتعلق بها. وعادة ما يتمادى الشاطبي في تفريعات، ويستطرد في مناقشات حتى يشعر القارئ

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٨٨).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٨١).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٢٢).
(٤) المرجع السابق (٣/ ٣٢٥).
(٥) المرجع السابق (٣/ ٣٢٦).

أنه فَقَدَ رأس المسألة الأم، خاصة عندما يدخل عليها مسائل فرعية واستدلالات جزئية، ومناقشات واعتراضات تأخذ صفحات، فهنا يشعر الشاطبي أنه بحاجة إلى إعادة وضع المسألة في صورتها الأولى. ولكن عادة ما يستخدم الشاطبي هذا الأسلوب عند نهاية المسألة، أي بعد عرضها وبحثها، وفي حالة ما إذا استطرد في مناقشته، أو توسع في استدلالاته، ولا يستعمل هذا الأسلوب في كل مسألة يناقشها. وعند إعادة الشاطبي وضع المسألة إلى صورتها الأولى، عادة ما يتجنب التكرار، وقد تكون مدخلًا إلى جولة أخرى من المباحثات والمناقشات؛ فكأنها محطة يساعد بها القارئ على استجماع أنفاسه ويستعيد أصل المسألة وصورتها الأولى، ثم يستمر معه بعد ذلك في مناقشات أخرى. وفي بعض الحالات يناقش جملة من المسائل والموضوعات، دون أن يحدد لرأس المسألة موضوعًا أو قاعدة، ثم يخلص إلى تقرير محصول المسألة المناقشة، وقد تكون لها علاقة بما هو بصدد عرضه ومناقشته، وقد يكون له علاقة بموضوعات فرعية أو جزئية.

ومن أمثلة ذلك: حديث الشاطبي عن العلوم المضافة إلى القرآن الكريم حيث تحدث عن جملة منها، من ذلك: ما هو مأخوذ من عادة اللَّه في إنزاله على أنواع من القواعد الأصلية، والفوائد الشرعية والمحاسن الأدبية[1]. إلى أن قال: « والحاصل أن القرآن احتوى من هذا النوع من الفوائد والمحاسن التي تقتضيها القواعد الشرعية على كثير يشهد بها شاهد الاعتبار ويصححها نصوص الآيات والأخبار »[2]. ومنها: حديثه عن الظاهر والباطن في القرآن الكريم، وبعد بيان وشرح قال: « وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد اللَّه تعالى من كلامه وخطابه »[3]. ومنها: تأكيده على أهمية فهم ظواهر النصوص وبواطنها بمقتضى الفهم الصحيح تجنبًا للخطأ والزلل والشطط، ثم يخلص إلى القول :« وعلى الجملة فكل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهمًا وعلمًا، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه »[4]. ومنها: بعض المسائل التي تتعلق بعلوم القرآن؛ فمن خلال مناقشته لما

(١) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٤١).
(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٤٣).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٤٧).
(٤) المرجع السابق (٣/ ٣٥٤).

ورد في سورة المؤمنين من معاني يخلص الشاطبي إلى القول بعد إيراده ما ورد فيها من قصص قرآني إلى القول: « وبالجملة فحيث ذكر قصص الأنبياء عليهم السلام؛ كنوح وهود وصالح ولوط وموسى وهارون، فإنما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت فؤاده »[١]. ومنها: ذمه الإكثار من الأسئلة، وساق على ذلك جملة من الأدلة والاستطرادات والتفسيرات والمناقشات استغرقت ثلاث صفحات ونصف، ثم عاد إلى أصل المسألة من جديد ملخصًا إياها بقوله: « والحاصل أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم »[٢]. ومنها: عدم تصحيحه لاستنباط المسائل من المعنى التبعي للألفاظ، واقتصار الاستنباط على المعنى الأصلي[٣]. فبعد سبع صفحات من التحليلات والمناقشات خلص إلى القول في نهاية المسألة « فالحاصل أن الاستدلال بالجهة الثانية على الأحكام لا يثبت فلا يصح إعماله البتة »[٤]. ومنها: تأكيده على ضرورة الجمع بين الكليات وخصوص الجزئيات، وأنه لا غنى لأحدهما عن الآخر، فبعد تتبع وتقصي قال: « والحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق »[٥]. ومنها: عند تحديده لمفهوم المصلحة، حيث عرض في المسألة الثانية لاصطلاحات السبب والعلة والمانع، وبعد تطرقه لجملة من المفاهيم الاصطلاحية والمعاني المتعلقة بها، خلص إلى تحديد مفهوم العلة ملخصًا خلاصة تفسيراته وتعليلاته بقوله: « فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة »[٦]. ومنها: ما ورد في مناقشاته لحكم الرخصة في المسألة الثانية، حيث خاض جملة مباحثات حول مسائل تتعلق بالرخصة، وانتهى إلى القول: « فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلب عزيمة، وهذا فرد من أفراده، ولا شك أن الرخصة مأذون فيها لرفع الحرج، وهذا من أفرادها، فلم تتحد الجهتان »[٧]. ومنها: حديثه عن مكانة المفتي وما يتعلق

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٣٨١).
(٢) المرجع السابق (٤/ ٦٦١).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٤٠٣).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٤١٠).
(٥) المرجع السابق (٣/ ١٢).
(٦) المرجع السابق (١/ ٢٣٦).
(٧) المرجع السابق (١/ ٢٧٨).

بالمجتهد من جهة فتواه، حيث جعله الشاطبي في الأمة قائمًا مقام النبي ﷺ، واعتمد في ذلك على جملة أدلة، وانتهى إلى القول: « وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن اللّه كالنبي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي، ولذلك سموا أولي الأمر، وقرنت طاعتهم بطاعة اللّه ورسوله »[(١)]. ومنها: مسألة تصديق فعل المبين لقوله، وهي المسألة الخامسة من مسائل البيان والإجمال؛ حيث خلص إلى القول بعد بحث وتفصيل « فالحاصل أن الأفعال أقوى في التأسي والبيان إذا جامعت الأقوال، من انفراد الأقوال، فاعتبارها في نفسها لمن قام في مقام الاقتداء أكيد لازم »[(٢)]. وهكذا يطرد هذا النمط في كثير من المسائل في مواضع مختلفة من الموافقات.

سادسًا: الإيجاز والاختصار والعدول عن الاستطراد فيما هو متفق عليه:

عادة ما كان الشاطبي يستطرد في مناقشة مسائل الخلاف والنزاع، بعرض الآراء مع أدلتها ومناقشتها، ولكن إذا كان الأمر محل وفاق واتفاق، فإنه عادة ما يعرض عن الاستطراد في إيراد الأدلة وعرضها ومناقشتها، وإنما يكتفي بالتنصيص على أن هذه المسألة محل اتفاق، ليوفر على نفسه مؤنة التقصي والبحث في مسألة معلومة لا نزاع فيها. وهذا ما يؤكد على أن كتاب الموافقات في أغلبه كتاب تحقيق لما هو موضع نزاع، وكتاب ترجيح لما هو موضع خلاف. ومن أمثلة ذلك: مسألة تقليد العامي للمجتهد، حيث يرى الشاطبي أن المقلد إذا عرضت عليه مسألة دينية فلا يسعه إلا السؤال عنها على الجملة؛ لأن اللّه تعالى لم يتعبد الخلق بالجهل، وإنما تعبدهم بالعلم والفهم، وقد أورد الشاطبي ما يدل على صحة هذا مستدلًا بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ومعنى الآية: إن اللّه يعلمكم على كل حال فاتقوه، فكأن الثاني سبب في الأول، فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتبًا معنويًا، وهو يقتضي تقدم العلم على العمل، ثم قال الشاطبي طلبًا لاختصار المسألة وإيجازها؛ بسبب كونها معلومة لا وجه لتفصيل القول فيها: « والأدلة على هذا المعنى كثيرة، وهي قضية لا نزاع فيها، فلا فائدة في التطويل فيها »[(٣)]. ومنها: عند حديثه عن القرآن الكريم بوصفه أحد الأدلة المهمة

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٥٩٧).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٨٣).

(٣) المرجع السابق (٤/ ٦١٢).

في التشريع الإسلامي حيث قال: «... وأنه لا طريق إلى اللّه سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة »[1]. فقد عدل عن تتبع بعض الاستدلالات لتصحيح ما قرره؛ لأنه مما هو معلوم من الدين، ومسألة مثل هذه في نظره لا تفتقر إلى دليل، فآثر الإيجاز والاختصار، والعدول عن الاستطراد في الأدلة، بدل خوض استدلالات لا معارض لها.

سابعًا: الإيجاز في عرض المسائل والاستطراد في مناقشة الأدلة:

يحتل الدليل عند الشاطبي مرتبة عالية في بحثه الأصولي، ومن تتبع مدونته الأصولية يدرك ما أولاه للدليل من أهمية وعناية، وما لوحظ على الشاطبي أنه يركز اهتمامه بالتدليل على صحة القواعد والمسائل، أكثر من اهتمامه ببيانها وإيضاحها، وعادة ما يلخص مضمون المسألة أو القاعدة - حسب منظوره الأصولي - في سطر أو نصف سطر، ثم يتبع ذلك بالتدليل على المسألة في صفحات، بإيراد مختلف الأدلة النقلية والعقلية التي يقوي بها مذهبه، ويقرر صحة قاعدته التي هو بصدد عرضها ومناقشتها. وهذا ملاحظ في كل المسائل التي عرضها الشاطبي وناقشها في مختلف المباحث الأصولية في كتابه الموافقات، وقد بدأ هذا المنهج في التعامل مع متون المسائل وأدلتها في أول مسألة بدأ مناقشتها في المقدمة الأولى، حيث قال: « إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية »[2]، وهذه القاعدة أجملها في نصف سطر، ولم يشتغل ببيان مضمونها أو تفسير معناها، وإنما انتقل مباشرة للتدليل عليها، حيث قال بعدها مباشرة: « والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي... »[3]، ثم استطرد في مناقشة هذه المسألة مع أدلتها في مجموعة صفحات. ومنها: مسألة المباح عند قوله: « المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب »[4]، وهذه قاعدة كما يلاحظ قد لخصها الشاطبي في أقل من سطر واحد، ولكنه اشتغل بالتدليل على صحتها بأكثر من ثماني عشرة صفحة، وهذا الأسلوب تجده يتابعك في كل مسألة يناقشها الشاطبي؛ حيث يعطي اعتبارًا للتدليل على المسائل بسياق مختلف الأدلة النقلية والعقلية متجاهلًا تفسير القاعدة، أو بيان معناها، أو حتى نسبتها إلى أصحابها. ومنها: قوله في أمية الشريعة: « هذه

(١ - ٤) المرجع السابق (٣/ ٣٠٩).

الشريعة المباركة أمية؛ لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح »[1]، ثم انتقل إلى التدليل عليها بقوله: « ويدل على ذلك أمور أحدها: ... »[2]. ومنها: مسألة بيان القرآن الكريم حيث قال: « القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم؛ فالعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة لا يعوزه منها شيء »[3]، ثم انتقل إلى التدليل على ذلك بقوله: « والدليل على ذلك أمور منها... »[4]، ثم ساق جملة أدلة ومناقشات أوصلها إلى خمس صفحات. فليس هناك مجال للمقارنة بين الجهد الذي يبذله الشاطبي في بيان القاعدة وشرحها، وبين ما يسوقه من أدلة نقلية وعقلية على صحة ذلك. ومنها: تعريف القرآن للأحكام حيث قال: « تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي »[5]، ثم انتقل إلى الدليل بقوله: « ويدل على هذا المعنى... »[6].

وهكذا شأن الشاطبي في تدليله على المسائل، يطرد ويستمر في أغلب المباحث، وجل المسائل التي تصدر لبحثها ومناقشتها، فطابع التدليل على المسائل سمة ميزت كتاب الموافقات، ويمكن اعتباره كتاب تدليل أكثر من اعتباره كتاب عرض، كما يمكن اعتباره كتاب تحليل وبحث ونقد أكثر من اعتباره كتاب جمع وترتيب وعرض. وخلاصة منهج الشاطبي أنه يذكر المسألة الأم ثم يعرض مضمونها بشكل موجز مختصر، عادة ما يكون في صورة قانون أو قاعدة، ثم ينتقل إلى التدليل عليها، مركزًا على هذا الجانب موليًا له أهمية بالغة على حساب الجانب الأول، ويستطرد في الاستدلال ويتوسع فيه، ويضمه مسائل فرعية أخرى دخيلة، لكن لها علاقة بالمسألة الأم التي هي موضع البحث والنقاش.

ثامنًا: سهولة مأخذ التعريف عند الشاطبي:

بناء على موقف الشاطبي من نظرية الحد المنطقي، والتي سبق بيانها في الباب الأول، يلاحظ على تعريفاته أنها قريبة المأخذ، سهلة التناول، يمكن للقارئ أن يلمّ بها ويدركها دون كثير تتبع، وكبير عناء؛ وذلك لخلوها من القيود المنطقية، وعدم التزامه في الشروط المطلوبة في الحدود عند المناطقة. ومن أمثلة ذلك: تعريفه للعلة، حيث قال: « وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة،

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٧٩).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٨٠، ٣٨١).
(٣، ٤) المرجع السابق (٣/ ٣٣٣).
(٥) المرجع السابق (٣/ ٣٣٠).
(٦) المرجع السابق (٣/ ٣٣١).

والمفاسد التي تعلقت بها النواهي »[١]. وقوله أيضًا: « العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة »[٢].

تاسعًا: تجاوزه لتعريفات المصطلحات الأصولية:

لم يكن الشاطبي يهتم بوضع التعريفات لمختلف المفاهيم الأصولية واصطلاحاتها، سواء كانت لغوية أو اصطلاحية؛ فقد لوحظ عنه مباشرة الحديث بالتطرق إلى مختلف المسائل الأصولية، دون أدنى توطئة لتعريفات لغوية أو اصطلاحية تمهد للمبحث المراد بحثه، إلا في القليل النادر الذي لا يكاد يذكر، ولهذا فمن الصعوبة بمكان لمن أراد نقل تعريف لمصطلح أصولي أن يرجع إلى الموافقات؛ لأنه لن يجد ضالته في ذلك. ومن أمثلة المسائل القليلة التي خص بها الشاطبي بعض التعريفات اللغوية والاصطلاحية الصحة والبطلان[٣]، والعزيمة والرخصة[٤].

عاشرًا: أمانته العلمية في عرض آراء الخصوم:

كان الشاطبي أمينًا في عرض آراء المذاهب الأخرى التي تعارضه في الفكرة، وكان يورد اعتراضاتهم واحدًا تلو الآخر بكل أمانة علمية، ثم يتصدر للرد عليها واحدًا واحدًا، وآراء الخصوم التي يعرضها، لا يقتصر على الضعيف منها، وإنما يورد منها القوي والضعيف، ويوردها كاملة غير مبتورة، وعادة ما يورد هذه الآراء في إطار الرد عليها، أو في إطار عرض الفكرة وتحليلها ومناقشة أدلتها. وعرض هذه الأدلة المعارضة يضفي على البحث العلمي جوًا علميًا أمينًا، ومناقشة جادة تعطي مختلف الأبعاد العلمية للمسألة المناقشة، وبدا هذا الأمر واضحًا في مواضع كثيرة ومتفرقة من كتاب الموافقات، وظهر بصورة أوضح حين مناقشته لمفاهيم المباح الذي استغرق صفحات كثيرة[٥].

حادي عشر: محاولة تجنب التكرار:

حاول الشاطبي تجنب الوقوع في التكرار، وقد صرّح بذلك في المسألة الثالثة من حديثه عن الموانع، حيث قال: « فهو محل نظر على وزان ما تقدم في الشروط ولا فائدة في التكرار »[٦]؛ فقد كان يحاول تجنب تكرار المسائل وتفاصيلها، وإعادة تكرار الأدلة في مواضع مختلفة، حرصًا منه على تجنب الحشو والتكرار.

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٣٦).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٣٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٥٩، ٢٦٠).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٦٦).

(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ٩٥) وما بعدها.

(٦) المرجع السابق (١/ ٢٥٨).

الباب الثالث

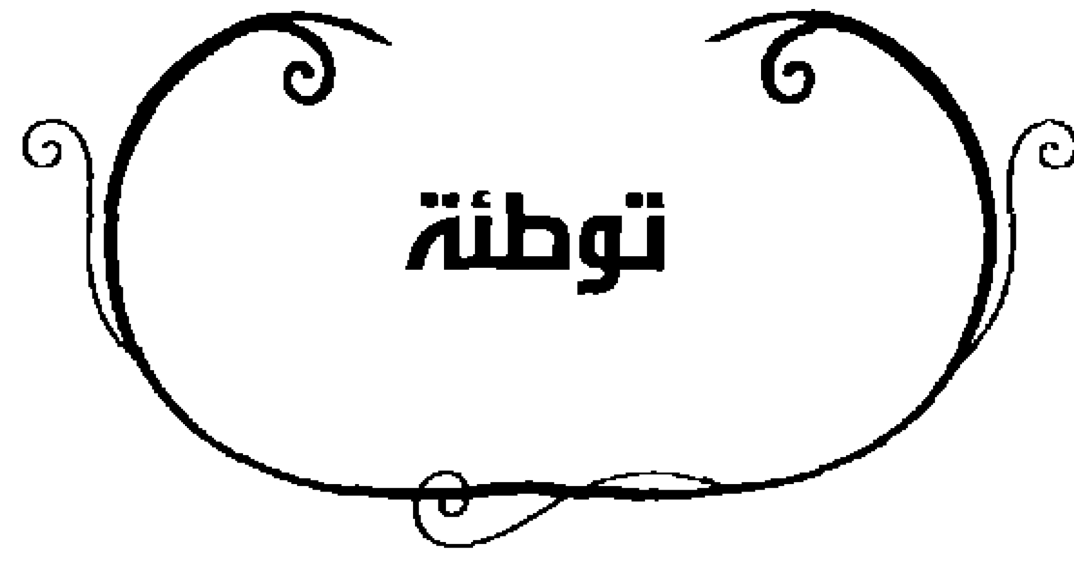
معالم التجديد في مضامين الفكر الأصولي عند الإمام الشاطبي

(وفيه ثلاثة فصول)

الفصل الأول : معالم التجديد في مباحث الأحكام وطرق الاستنباط.

الفصل الثاني : مباحث الأدلة عند الشاطبي.

الفصل الثالث : مباحث الاجتهاد عند الشاطبي.



يعالج هذا الباب جانبًا آخرَ من الفكر الأصولي للإمام الشاطبي، والذي يتمثل في أهم المعالم التجديدية في المضامين الأصولية، ولا شك أن الشاطبي قد ترك تراثًا أصوليًّا متميزًا يلاحظه كل من يطالع كتاب الموافقات، والذي يعد مدونة أصولية فريدة من نوعها، من حيث المادة الأصولية في مختلف مباحثها، أو في طريقة عرض تلك المباحث وأسلوب تناولها مناقشة وتحريرًا ونقدًا.

والباحث هنا يستحضر أمرين مهمين هما:

الأمر الأول: أن كتاب الموافقات بحاجة إلى إفراده بالشرح والتحليل والمناقشة، وإعادة قراءته قراءة أصولية نقدية، تبرز أهم فوائده وفرائده ونفائسه، فهذا المؤلف « في الحقيقة بدعة منهجية تشريعية »[1]، وهو جدير بأن تتضافر جهود الباحثين لإبراز قيمته العلمية والمنهجية، وذلك لا يمنع من التنبيه على ما يوجد فيه من مآخذ إن وجدت، فلا يخلو كتاب من نقص أو عيب إلا كتاب اللّه. وما يلاحظ على كتاب الشاطبي من خلال عرضه لمفردات أصول الفقه - التي لم يأت فيها بجديد - تميزه في شيء آخر وهو طريقة عرضه لتلك المادة الأصولية، وأسلوب التدليل عليها، ومنهج بحثها مما يبقيك حبيس منهجه ليبقى تميزه واضحًا مقارنة بمختلف المدونات الأصولية.

والأمر الثاني: أنه يتعذر على الباحث عرض كل المباحث الأصولية التي تناولها الشاطبي بالمعالجة؛ لما في تتبعها من جهد يولد أسفارًا كثيرة، وليس سفرًا واحدًا فحسب. وعلى الرغم من قناعة الباحث من استحقاق كثير من المباحث الأصولية لمزيد بحث وعرض وشرح، إلا أنه يكتفي - ولأسباب منهجية وبحثية - بتناول أهم المسائل، ورؤوس المباحث التي تجد فيها تميزًا ظاهرًا أو تجديدًا بارزًا أو خلافًا واضحًا لما لم تألفه المدونات الأصولية.

---

(١) تركي، الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر (ص٢٥٥).

وفي هذا الباب نتناول في الفصل الأول مناقشة مباحث الأحكام وطرق الاستنباط، والفصل الثاني يكون لمباحث الأدلة، والفصل الثالث يخصص لمباحث الاجتهاد وشروط المجتهد.

* * *

الفَصْلُ الأَوَّلُ

معالم التجديد في مباحث الأحكام

وطرق الاستنباط

(وفيه أربعة مباحث)

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: مفهوم المباح وعلاقته بالكلية والجزئية.

المَبْحَثُ الثَّانِي: مرتبة العفو وموقعها في الشريعة، ومسالك الكشف عنها.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: الأسباب وعلاقتها بالمسببات والمقاصد.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ: مفهوم العموم وطرق إثباته وأثره في التخصيص.

تمهيد

الذي ينظر في ما كتبه الإمام الشاطبي في الأحكام الشرعية وطرق الاستنباط، يلاحظ الفرق واضحًا بينه وبين غيره من علماء الأصول الذين تناولوا تفصيل الأحكام الشرعية، وبحث طرق الاستنباط في مختلف كتب الأصول.

فقد قسم الإمام الشاطبي الأحكام إلى قسمين: الأحكام التكليفية، والأحكام الوضعية.

أما الأحكام التكليفية فقد ركز بالحديث فيها عن المباح ومرتبة العفو وأهمل باقي الأحكام التكليفية؛ حيث ناقش ثلاث عشرة مسألة تحت الأحكام التكليفية خصَّ منها ثماني مسائل للحديث فيها عن المباح، وخصص مسألة واحدة للحديث فيها عن مرتبة العفو، وأربع مسائل للحديث عن باقي الأحكام التكليفية.

أما الأحكام الوضعية فقد أفاض فيها بالحديث عن الأسباب والشروط والعزائم والرخص، وتناول بإيجاز الموانع والصحة والبطلان، حيث خصص أربع مسائل للأسباب، وثماني مسائل للشروط وغيرها لمسائل العزائم والرخص، أما الموانع فقد خصص لها ثلاث مسائل، وكذلك فعل بالنسبة للصحة والبطلان.

أما في طرق الاستنباط فقد كانت له إشارات متميزة في مباحث العموم والخصوص، وفي هذا الفصل نركز على أهم المسائل التي نلمس فيها تجديدًا أو تميزًا في طريقة العرض و البحث، أو المناقشة والتحليل والتحرير، مشيرين بذلك في هذا الفصل إلى مسائل المباح و العفو والأسباب والعموم والخصوص.

***

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

مفهوم المباح[1] وعلاقته بالكلية والجزئية

أولًا: مفهوم المباح عند الشاطبي ودلالاته الأصولية:

عرف الإمام الشاطبي المباح بقوله: « إن المباح عند الشارع هو المخير فيه بين الفعل والترك، من غير مدح ولا ذم، لا على الفعل ولا على الترك »[2]، كما عرَّفه أيضًا بقوله: « المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب »[3] وهذا التعريف مؤلف من قضيتين، **القضية الأولى**: أن المباح ليس مطلوب الفعل، **والقضية الثانية**: أن المباح ليس مطلوب الاجتناب، أما القضية الأولى فقد وجهها إلى الرأي القائل بأن المباح مطلوب الترك وتركه أَوْلى من فعله، وهو الفهم المنتشر في الفكر الصوفي، وأما القضية الثانية فهي موجهة إلى الرأي القائل بأن المباح مطلوب

---

(١) المباح لغة: وهو في اللغة الإظهار والإعلان من قولهم: باح بالسر وأباحه، وباحة الدار: ساحتها؛ لظهورها، وقد يرد بمعنى الإذن والإطلاق. إلتهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٧٨). ولذلك سمي الآذن في أكل طعامه مبيحًا. انظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد اللـه بن محسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، (١/ ٧٠). وتقول: أباح الرجل ماله، أي: أذن في أخذه أو تركه، وجعله مطلقًا متساوي الطرفين. أما المباح اصطلاحًا: فذكر علماء الأصول تعريفات كثيرة للمباح منها: أنه « مالا يمدح على فعله ولا على تركه »، الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٤). أما المباح عند المعتزلة: فهو ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل، وهو ما لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة. التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٧٩). انظر بعض المسائل المتفرقة في الإباحة في: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد اللـه، المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، الكويت، شركة دار الكويت للصحافة، (ط٢)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، (١/ ٧٣). ويعرف كذلك بتعريفات أخرى انظر :ابن فورك، الحدود في الأصول، تحقيق: محمد السليماني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (ط١)، (١٩٩٩م)، (ص١٣٧). الباقلاني، التقريب والإرشاد (١/ ٢٨٨). الجويني، التلخيص في أصول الفقه (١/ ٢٥٠). الغزالي، المستصفى (١/ ٧٥). الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (١/ ١٠٧). وانظر: الأرموي، التحصيل من المحصول (١/ ٣١٥).

(٢، ٣) الشاطبي، الموافقات (١/ ٩٥).

الفعل طلب وجوب، وهو رأي أبي القاسم الكعبي من المعتزلة. ولا شك أن نظرة الشاطبي لمفهوم المباح تتفق مع مذهب الجمهور، إلا أن الشاطبي قد تميز بأسلوبه في التدليل الأصولي على هذه المسألة.

القضية الأولى: المباح ليس مطلوب الترك: وهو الطرف الأول من التعريف:

ومعناه: أن المباح ليس فيه طلب ترك، فهو عارٍ عن معنى الاقتضاء المفيد للترك. وقد اعتمد الشاطبي في التدليل على الطرف الأول من هذه القضية على جملة من الأدلة أهمها:

الأول: اعتبار أن المباح هو المخير فيه بين الفعل والترك من غير مدح ولا ذم، وهذا معناه: تحقق الاستواء شرعًا والتخيير بين الفعل والترك، إذًا فلا يتصور أن يكون التارك به مطيعًا لعدم تعلق الطلب بالترك؛ لأن الطاعة لا تكون إلا مع الطلب ولا طلب هنا فلا طاعة[1].

الثاني: تساوي المباح والواجب والمندوب، من حيث إن كل واحد منهما غير مطلوب الترك، « فكما يستحيل أن يكون ترك الواجب والمندوب مطيعًا بتركه شرعًا؛ لكون الشارع لم يطلب الترك فيهما، كذلك يستحيل أن يكون تارك المباح مطيعًا شرعًا »[2].

الثالث: إذا تقرر استواء الفعل والترك في المباح، فلو جاز أن يكون تارك المباح مطيعًا بتركه؛ لجاز كذلك أن يكون فاعله مطيعًا بفعله، باعتبارهما مستويين، وهذا محال[3].

الرابع: انعقاد إجماع المسلمين على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره، فلو كان ترك المباح طاعة للزم بالنذر، ولكن ذلك غير لازم فدل على أنه ليس بطاعة، ودلل الشاطبي على ذلك بحديث: « **من نذر أن يطيع اللّه فليطعه** »[4]، فلو كان ترك

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ٩٥).
(٢) المرجع السابق (١/ ٩٥، ٩٦).
(٣) المرجع السابق (١/ ٩٦).
(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب النذر في الطاعة (٦/ ٢٤٦٣)، رقم (٦٣١٨). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأيمان والنذور، باب ما جاء في النذر في المعصية (٣/ ٢٣٢)، رقم (٣٢٨٩). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب النذور والأيمان عن رسول اللّه، باب من نذر أن يطيع اللّه =

المباح طاعة للزم بالنذر، لكنه غير لازم فدل على أنه ليس بطاعة، وفي الحديث: « أن رجلًا نذر أن يصوم قائمًا ولا يستظل، فأمره رسول اللَّه ﷺ أن يجلس وأن يستظل ويتم صومه »[(١)]. قال مالك: أمره ﷺ أن يتم ما كان للَّه طاعة، ويترك ما كان للَّه معصية، فجعل نذر ترك المباح معصية كما ترى »[(٢)].

الخامس: إذا اعتبرنا تارك المباح مطيعًا بتركه، لكان تارك المباح أرفع درجة ممن فعله. وهذا باطل؛ لأن المباح تركه وفعله عند الشارع سواء[(٣)].

السادس: لو كان ترك المباح طاعة، للزم رفع المباح من الأحكام الشرعية من حيث النظر إليه في نفسه، وهو باطل بالإجماع[(٤)].

السابع: يعتبر الترك من الأفعال الداخلة تحت الاختيار، فترك المباح بهذا الاعتبار مباح[(٥)].

القضية الثانية: المباح ليس مطلوب الفعل: وهو الطرف الثاني في التعريف:

ومعناه خلو المباح عن معنى الاقتضاء المفيد للطلب، أي: أن الإباحة في ذاتها

= فليطعه (٤/ ١٠٤)، رقم (١٥٢٦). النسائي، سنن النسائي، كتاب الأيمان والنذور، باب النذر في الطاعة (٧/ ١٧)، رقم (٣٨٠٦). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الكفارات، باب النذر في المعصية (١/ ٦٨٧)، رقم (٢١٢٦). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب النذور والأيمان، باب لا نذر في معصية اللّـه (٢/ ٦٢٦)، رقم (٢٢٥٠). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب النذور (١٠/ ٤٣٨٧). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الصيام، باب ذكر المعتكف في اعتكافه ما ليس فيه طاعة (٣/ ٣٥٢)، رقم (٢٢٤١). أحمد، مسند أحمد، حديث السيدة عائشة (٧/ ٦٣)، رقم (٢٣٦٢١). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الجزية، باب لا يوفى من العهود بما يكون معصية (١٤/ ١٠٦)، رقم (١٩٣٦٦). البيهقي، شعب الإيمان، الثاني والثلاثون من شعب الإيمان وهو باب في الإيفاء بالعقود (٤/ ٧٦)، رقم (٤٣٤٩).

(١) ونص الحديث كما في البخاري عن ابن عباس قال: بينما النبي ﷺ يخطب إذا هو برجل قائم في الشمس، فسأل عنه قالوا: هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم ولا يقعد ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم، قال: مروه فليتكلم وليستظل وليقعد، وليتم صومه. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية (٦/ ٢٤٦٥)، رقم (٦٣٢٦). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأيمان والنذور، باب من رأى عليه كفارة إذا كان في معصية (٣/ ٢٣٥)، رقم (٣٣٠٠). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الكفارات، باب من خلط في نذره طاعة بمعصية (١/ ٦٩٠)، رقم (٢١٣٦). مالك، الموطأ، كتاب النذور والأيمان، باب ما لا يجوز من النذور في معصية اللّـه (٢/ ٤٧٥)، رقم (١٠١٢).

(٢) الموافقات (١/ ٩٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٩٦، ٩٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٩٧).

(٥) المرجع السابق (١/ ٩٨).

لا تدل على طلب الفعل، وقد أشار الغزالي إلى هذا المعنى بقوله: « فافهم أن الجائز لا يتضمن الأمر، وأن المباح غير مأمور به لتناقض حديهما »[١]، وذكر عند رده لهذا المعنى بأن « الأمر اقتضاء وطلب، والمباح غير مطلوب بل مأذون فيه، ومطلق له، فإن استعمل لفظ الأمر في الإذن فهو تجوز »[٢].

وهذه القضية نصبها الشاطبي للرد على الكعبي المعتزلي الذي جعل المباح من قبيل ترك الحرام، وترك الحرام واجب، وقد نقل الآمدي اتفاق الأصوليين على أن المباح غير مأمور، به حيث قال: « اتفق الفقهاء والأصوليون قاطبة على أن المباح غير مأمور به، خلافًا للكعبي وأتباعه من المعتزلة »[٣]. ويذهب إلى أن كل فعل يوصف بأنه مباح فهو واجب، وبذلك يكون المباح مأمورًا به. وحكى هذا القول ابن الصباغ عن أبي بكر الدقاق[٤].

وخلاصة مذهب الكعبي أن المباح واجب؛ إذ يرى أن فعل المباح فيه ترك للحرام، وترك الحرام واجب، فيصبح فعل المباح واجبًا من هذا الوجه، ويعتبر بفعله مطيعًا بناء على القول بأن المباح حسن، كما يعتبر المباح مأمورًا به دون الأمر بالندب، كما أن الندب مأمور به دون الأمر بالإيجاب[٥]. وبصورة أخرى كما يوضحها شمس الدين الأصفهاني أن « المباح مأمور به لأن المباح واجب، وكل واجب فهو مأمور به، أما الكبرى فبالاتفاق، وأما الصغرى فلأن كل مباح يحصل به ترك حرام؛ إذ ما من فعل مباح إلا ويتحقق بمباشرته ترك حرام ما، وترك الحرام واجب، ولا يتم ترك الحرام إلا بما يحصل به الترك، فيكون المباح الذي يتم به ترك الحرام واجبًا؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب »[٦].

(١، ٢) الغزالي، المستصفى (١/ ٧٥).

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (١/ ١٠٧).

(٤) انظر: الزركشي، البحر المحيط (١/ ١٠٢).

(٥) انظر: الزركشي، البحر المحيط (١/ ٣٧١). وانظر: الجويني، التلخيص في أصول الفقه (١/ ٢٥١ - ٢٥٣). وانظر: الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول (ص١١٦).

(٦) الأصفهاني، بيان المختصر (١/ ٤٠٠). وانظر: ردود أخرى على الكعبي في بيان المختصر (١/ ٣٩٩- ٤٠٢). الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (١/ ١٠٨). الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص٨٦).

ونقل الزركشي عن ابن برهان: أن الكعبي بنى مذهبه على أصل، وهو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده[١]. والكعبي بذلك يخالف مذهب الأصوليين قاطبة في دلالة المباح، وقد رد على الكعبي كبار الأصوليين منهم إمام الحرمين الجويني في كتابه البرهان، وكذا الغزالي والآمدي والقرافي والشاطبي الذي نحن بصدد عرض مذهبه في هذه المسألة.

- مسلك الشاطبي في الرد على الكعبي:

دلل الشاطبي على صحة ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، وضعف مذهب الكعبي بما يلي[٢]:

١ - إن اعتبار المباح واجب ـ مطلوب الفعل - يؤدي إلى ارتفاع المباح أصلًا، فلا يوصف فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإباحة أصلًا، وهذا باطل لاتفاق الملة على الحكم على بعض الأفعال بالإباحة.

٢ - لو كان المباح مطلوب الترك، لوجب مثل ذلك في سائر الأحكام التكليفية لاستلزامها ترك الحرام، فخرج عن كونها أحكامًا مختلفة من ندب وكراهة، وتصبح بهذا الاعتبار كلها واجبة، وذلك باطل.

٣ - ويخلص الشاطبي إلى « أن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه ولا في تركه دون فعله؛ بل قصده جعله لخيرة المكلف، فما كان من المكلف من فعل أو ترك، فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه، فصار الفعل والترك بالنسبة إلى المكلف كخصال الكفارة أيهما فعل فهو قصد الشارع، لا أن للشارع قصدًا في الفعل بخصوصه ولا في الترك بخصوصه »[٣].

ومع هذا الذي قرره الشاطبي يرد إشكالًا مفاده: أنه ورد في بعض المباحات ما يقتضي قصد الشارع إلى فعله على الخصوص وإلى تركه على الخصوص.

فمثال ما ورد فعله على الخصوص: الأمر بالتمتع بالطيبات في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا ﴾ [البقرة: ١٦٨]، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن

---

(١) انظر: الزركشي، البحر المحيط (١/ ٣٧٣).
(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ١٠٨).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٠٩).

طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ ﴾ [البقرة: ١٧٢]، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُوا۟ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا ﴾ [المؤمنون: ٥١]. فهذه نصوص دلت ظواهرها على قصد الاستعمال، وقصد التنعم بها، وأما الإنكار على تحريم الطيبات: فكما في قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الأعراف: ٣٢]، فهذا النص ظاهر في قصد استعمال الطيبات، وإنكار على من حرمها. فهذه النعم والطيبات هدايا من اللّٰه، ولا يليق بالعبد ردها، فهو غير لائق في محاسن العادات، ومجاري الشرع، وقصد المهدي أن تقبل هديته، ويشكر له عليها، فهذا يدل على أن المباح قد يكون فعله أرجح من تركه.

وأما مثال ما ورد تركه على الخصوص: وذلك كأن تتعلق الكراهة ببعض ما ثبت له الإباحة مثال ذلك: الطلاق السني، فقد جاء في الحديث « **أبغض الحلال إلى اللّٰه تعالى الطلاق** »[١] وجهة البغض في المباح لا شك أنها مرجوحة، وجاء في البخاري « **كل لهو باطل إذا شغله عن طاعة اللّٰه** »[٢]، وفي سنن سعيد بن منصور « **كل لهو لها به المؤمن باطل إلا رميه عن قوسه، وأدبه فرسه، وملاعبته أهله** »[٣].

وكثير من أنواع اللهو مباح، واللعب أيضًا مباح وقد ذم، فهذا كله يدل على أن المباح لا ينافي قصد الشارع لأحد طرفيه على الخصوص دون الآخر[٤]، ويدل على أن المباح يتعلق به الطلب فعلًا أو تركًا من حيث هو مباح لا من أمور خارجة عنه حسب ما تقدم بيانه.

وقد أجاب الشاطبي عن هذا الاعتراض بجواب إجمالي جدلي، وآخر تفصيلي مقصدي.

أما الجواب الإجمالي فإنه « إذا ثبت أن المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين،

---

(١) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب في كراهية الطلاق (٢/ ٢٥٥)، رقم (٢١٧٨). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب حدثنا سويد بن سعيد (١/ ٦٥٠)، رقم (٢٠١٨). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في كراهية الطلاق (١١/ ١٩٣)، رقم (١٥٢٦٨).

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب كل لهو باطل (٥/ ٢٣٢١).

(٣) سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، باب ما جاء في الرمي وفضله (٢/ ١٧٢)، رقم (٢٤٥٦).

(٤) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ١١١).

فكل ما ترجح أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحًا، إما لأنه ليس بمباح حقيقة، وإن أطلق عليه لفظ المباح، وإما لأنه مباح في أصله، ثم صار غير مباح لأمر خارج، وقد يسلم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمور الخارجة »(١).

وأما الجواب التفصيلي وهو أن ينظر إلى المباح من حيث علاقته بالمقاصد، فلا ينظر إلى المباح من حيث هو، أي لا ينظر إليه بالنظر الجزئي، ولكن ينظر إليه بالنظر الكلي؛ فالمباح قد يكون خادمًا لأحد الأصول الثلاثة: الضروريات أو الحاجيات أو التكميليات، فيكون المباح مطلوبًا من هذه الجهة، أي من جهة كونه خادمًا لأحد الأصول الثلاثة، وهو المراد بالنظر الكلي، مثال ذلك: الأكل والشرب فإنها مباحة في نفسها من حيث الجزء، ولكن من حيث كونها خادمة لأصل ضروري وهي إقامة الحياة، كان هذا المباح مطلوبًا من جهة الكل « فالأمر به راجع إلى حقيقته الكلية لا إلى اعتباره الجزئي »(٢). ويبقى المباح من حيث هو ليس مطلوب الفعل ولا مطلوب الترك، ولكن قد يعتبر بسبب أمور خارجة عنه فيترتب عليه طلب أو ترك من جهة الكل، كما سيأتي بيانه وتفصيله عند الحديث عن الكلية والجزئية في المباح.

وبعد أن عرف الشاطبي المباح بكونه ليس مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب، ودلل بقوة على ما ذهب إليه رادًّا بذلك على اتجاهين، اتجاه صوفي، وآخر معتزلي، رجع إلى تعريف المباح مرة أخرى رابطًا إياه بمقاصد الشريعة فقال: « إن المباح إنما يوصف بكونه مباحًا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط، فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر »(٣)، ويقول في بيان معنى المباح أيضًا: « هو ما خير فيه بين الفعل والترك، بحيث لا يعقد فيه من جهة الشرع إقدام ولا إحجام »(٤). ومفاد هذا أن المباح لا يتعلق من حيث هو جزئي بأمر ضروري أو حاجي أو تكميلي فعلًا أو تركًا. وكذلك المباح الذي يوصف بأنه لا حرج فيه، فكل ذلك « راجع إلى نيل حظ عاجل خاصة... فهو مجرد نيل حظ وقضاء وطر »(٥)، وذلك لخروجه عن الأمر والنهي اللذين يرجعان إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات المقصودة شرعًا؛ فحظ المكلف في

---

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ١١١).
(٢) المرجع السابق (١/ ١١٢).
(٣، ٤) المرجع السابق (١/ ١٢٧).
(٥) المرجع السابق (١/ ١٢٨).

المباح غير داخل تحت الطلب الشرعي، فتحصيله موقوف على إرادته واختياره من جهة حظه، وبناء على ذلك يخلص الشاطبي إلى تعريف المباح بقوله: « إنه العمل المأذون فيه، المقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة »[١]. وقد أطال الشاطبي في تحرير مفهوم المباح مؤكدًا على تخيير المكلف في الفعل والترك لاستواء الطرفين، بحيث لا يترتب على كل واحد من الفعل نفع ولا ضر. وفضلًا عن أدلة الشاطبي فقد ردَّ الجمهور على الكعبي بأدلة أخرى منها: أن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك ولا ترجيح في المباح، فلا يتعلق الطلب به فلا يكون مأمورًا به[٢].

وإذا كان كبار الأصوليين اهتموا بالرد على الكعبي فإن بعضهم يرى أن الخلاف لفظي، لا يرتقي إلى كل هذا الجدل الأصولي، فقد نقل الزركشي عن إلكيا الطبري قوله: « وبالجملة فالخلاف في هذه المسألة يرجع إلى عبارة؛ إذ لا تتعلق به فائدة شرعية ولا عقلية »[٣]؛ إذ إن مراد الكعبي أن المباح مأمور به من جهة ما يعرض له من ترك حرام أو غيره، لا أنه مأمور به من حيث ذاته، ولا خلاف بين العلماء في تغير المباح إلى مأمور به لسبب عارض ما. ومن المسائل التي تتفرع عن هذه الإشكالية اعتبار المباح جنسا للواجب أم لا؟ وهي كذلك مسألة خلافية بين علماء الأصول، وقد ذهب الجمهور - واختاره منهم ابن الحاجب - أن المباح ليس بجنس للواجب؛ بل هما نوعان مندرجان تحت جنس، وهو فعل المكلف الذي تعلق به الحكم الشرعي[٤].

وذهب الأصفهاني إلى أن الخلاف لفظي؛ ذلك أنه إن أريد بالمباح المأذون فقط فيعتبر مشتركًا بين الواجب وغيره فيكون جنسًا، وإن أريد به المأذون به مع عدم المنع من الترك، فلا شك أن يكون نوعًا مباينًا للواجب فلا يكون جنسًا له[٥].

ثانيًا: أسباب اهتمام الشاطبي بالمباح:

اهتم الشاطبي ببحث المباح وأفاض في تحرير مفهومه، وبيان معناه، بخلوه عن

---

(١) المرجع السابق (١/ ١٢٨).

(٢) انظر: الأصفهاني، بيان المختصر (١/ ٣١٩).

(٣) الزركشي، البحر المحيط (١/ ٣٧٢).

(٤) انظر: الأصفهاني، بيان المختصر (١/ ٤٠٣).

(٥) انظر: الأصفهاني، بيان المختصر (١/ ٤٠٤). وانظر تفاصيل خلاف العلماء في المسألة في بيان المختصر (١/ ٤٠٢ - ٤٠٤).

الطلب أو الترك إلى درجة جعله يفتتح به مباحث الأحكام الشرعية على خلاف ما عهدته المدونات الأصولية. **ويرجع اهتمام الشاطبي بالمباح إلى عدة أمور منها:**

١ - يعد المباح أكثر الأحكام الشرعية حاجة إلى التوضيح، بسبب تردده بين المندوب والواجب، وهذا ما جعل بعض علماء الأصول يجعلون المباح جنسًا للواجب كما تقدم، كما يتردد المباح أيضًا بين المكروه والحرام، وهذا ما يجعله عرضة للاستغلال والتوظيف السلبي قصد السقوط في الابتداع في الدين والبعد عن مقاصد الشرع[1]. وليس معنى عملية توضيح المباح ترمي إلى إخراجه من الغموض الذي يشكو منه كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان؛ إذ إن المباح بوصفه أحد الأحكام الشرعية الخمسة لا يشكو من غموض أو إشكال، فهو محرر تحريرًا علميًّا في مختلف المدونات الأصولية، ولكن أهمية زيادة توضيحه وبلورته تتجلى في حساسية موقعه في منظومة الخطاب الشرعي؛ إذ تتجاذبه باقي الأحكام الشرعية فضلًا عن كونه خادمًا لها، وكذا بسبب قوة علاقته بأصول المقاصد الشرعية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

٢ - ارتباط المباح بقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة[2]، وهذا ما يجعل من المباح أصلًا تتمحور حوله سائر الأحكام الشرعية، ويجعله يغطي كافة التكاليف التي لم يرد فيها حكم، فيكون بهذا الوصف أصلًا مهيمنًا على ما لم يرد فيه نص، مما يعطي له مساحة واسعة مقارنة مع باقي الأحكام الشرعية.

٣ - قوة ارتباط المباح بالحياة العملية للمكلف، وحضوره في أغلب حظوظ المكلف لقيام معظم الحياة العملية على التخير، فكان من اللازم إعطاؤه نصيبًا أوفر في البحث العلمي، وضبطه ضبطًا شرعيًّا يخرجه من داعية اتباع الهوى.

٤ - تأثير النزعة الصوفية على موقع المباح؛ حيث إن هيمنة الفكر الصوفي أخرج المباح من مبدأ التخير إلى دائرة الكراهة، وهو تشدد ليس في موضعه، وتغيير في

---

(١) انظر: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام (ص٥٣٣، ٥٣٤).

(٢) انظر بعض معاني هذه القاعدة في: الباجي، أحكام الفصول في إحكام الأصول (٢/ ٦٨٧). أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، (٢/ ٣١٥).

طبيعة الأحكام الشرعية، فمقام الزهد والورع أعطى لمفاهيم الطيبات والمباحات معاني أخرجتها من أصل الإباحة إلى دائرة المكروهات، وهو تشدد لا تشهد له الأصول الشرعية؛ بل يخالف مبدأ التيسير ورفع الحرج التي قامت عليه أغلب التكاليف الشرعية، فضلًا عن كونه محاولة لتغيير الأحكام الشرعية.

وليس المقصود أن الفكر الصوفي ينزع ابتداء نحو تغيير بعض الأحكام الشرعية، وإعطاء مفاهيم جديدة لبعض التكاليف الشرعية، ولكن المراد أن هناك تكييفًا خاطئًا وترجمة واقعية سلبية وغير صائبة لبعض المفاهيم الصوفية في قضايا المباح، انطلقت من التنظير الصوفي لمعاني الزهد والورع، مما أعطت لمفهوم المباح معاني جديدة لا تتوافق مع المفاهيم الشرعية المتداولة في الفكر الأصولي. وهذه بعض النصوص التي إذا أخذت على ظواهرها، ولم تكيف تكييفًا صحيحًا تعطي معاني مخلة لمعاني المباح، يقول أبو عثمان: « الزهد أن تترك الدنيا ولا تبالي بمن أخذها »(١). ويقول أبو علي الدقاق في بيانه: « أن تترك الدنيا كما هي لا تقول أبني رباطًا أو أعمر مسجدًا »(٢). ويقول ابن خفيف: « الزهد سلو القلب عن الأسباب ونفض الأيدي من الأملاك »(٣). وقال أبو حفص: « الزهد لا يكون في الحلال ولا حلال في الدنيا فلا زهد »(٤). وسئل الجنيد عن الزهد فقال: « خلو اليد من الملك والقلب من التبع »(٥).

فهذه بعض تعريفات الزهد لبعض أئمة التصوف إذا أخذت على ظواهرها دون تفسير أو تأويل أو حملها على أحسن محاملها يقع بعض اللبس في مفاهيم المباح والحلال التي هي أكثر ارتباطًا بحياة الناس؛ لأن هذه النصوص فيها حث على ترك الدنيا بما فيها من المباح والحلال، بحيث يخلي المكلف يده من كل ملك في هذه الدنيا. وهذا المعنى لا تشهد له الأصول الشرعية.

وخلاصة الزهد والورع في الفكر الصوفي أنه حثٌّ على التجرد الكامل من الدنيا مع ترك حلالها ومباحها، وفتح باب الشدة والذل والجهد والقهر والفقر والاستعداد

(١ - ٥) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، القاهرة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (ط٢)، (١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م)، (ص٦١).

للموت كما ورد في كلام إبراهيم بن أدهم وهو يتحدث عن العقبات التي يجب أن يحققها كل مريد يسعى للوصول إلى ولاية اللّه تعالى، فقال: « لن ينال الرجل درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات وهي: **أولها**: أن يغلق باب النعمة، ويفتح باب الشدة، **الثاني**: أن يغلق باب العز، ويفتح باب الذل، **والثالث**: أن يغلق باب الراحة، ويفتح باب الجهد، **والرابع**: أن يغلق باب النوم، ويفتح باب السهر، **والخامس**: أن يغلق باب الغنى، ويفتح باب الفقر، **والسادس**: أن يغلق باب الأمل، ويفتح باب الاستعداد للموت[1].

وفي نظري أن الشاطبي ليس بصدد الاعتراض على أئمة التصوف أو الرد عليهم؛ لأنهم لا يريدون إعطاء مفاهيم جديدة للمباح، ولكن اعتراضه على ممارسات بعض المكلفين وبعض تطبيقاتهم العملية وترجمتهم لنصوص هؤلاء الأئمة الأعلام التي شوهت من مفهوم المباح الشرعي وأعطت له مفهومًا سلبيًّا. وعطفًا على ما سبق نخلص إلى أن المباح مفهوم قائم على مبدأ التخير، فلا طلب فيه أصلا، سواء كان الطلب طلب ترك أو كان الطلب طلب فعل، وبسبب حساسية موقعه فإن باقي الأحكام الشرعية تتجاذبه بحسب الكلية والجزئية، كما أنه من وجه آخر قد يكون خادمًا لأحد أصول المقاصد الشرعية ضرورية أو حاجية أو تحسينية، فيصبح حكمه حينئذ حكم هذه المقاصد الكلية من هذه الجهة. وكون المباح قائمًا على مبدأ التخير العاري عن الطلب والترك، وهو المتساوي الطرفين، إنما هو بالنظر إليه في نفسه وحقيقته من غير نظر واعتبار إلى أمر خارجي، وهو الذي اصطلح عليه الشاطبي: المباح بالجزء، أما مع استحضار الأمور الخارجية واعتبارها، فإنه قد يكون مطلوبًا بالكل، طلب ترك أو طلب فعل بحسب الجهة التي يخدمها كما سيأتي بيانه.

٥ - اهتمام الشاطبي بالرد على شبهات الكعبي، ومحاولة توهين مذهبه، وسبب ذلك أن مذهب الكعبي إشكالية أصولية في مفهوم المباح شغلت فكر كبار الأصوليين قديمًا وحديثًا، حتى تصدى للرد عليها كبار علماء الأصول وأئمتهم، ولم يهملوا ما أثاره من شبهات حول مفهوم المباح، مما يدل على جدية الإشكالية التي أوردها الكعبي على مفهوم المباح، وهذا ما جعل الزركشي يقول: « واعلم أن هذا السؤال

---

(١) المرجع السابق (ص٦١).

استصعبه المتأخرون، وزعموا أن كلام الكعبي صحيح »[١]، كما جعل الآمدي يقول: « عسى أن يكون عند غيري حله »[٢]، فكأن الشاطبي تصدر للرد عليه راجيًا بذلك أن يكون حل المسألة على يديه.

ثالثًا: تطوير الشاطبي لمفهوم المباح بوصفه مركزًا للخطاب الشرعي:

بدأت بوادر التطوير الأصولي لمفهوم المباح عند الشاطبي من خلال التقسيمات التي أجراها على المباح، والتي جعلت منه قطبًا مركزيًا تتجاذبه جميع الأحكام الشرعية، وقد قسم الشاطبي المباح إلى عدة أقسام بحسب اعتبارات معينة، يظهر من خلالها بوضوح التطوير الذي بذله في مباحث الأحكام الشرعية. والحقيقة أن الشاطبي قد سُبق في التقسيمات التي أجراها على المباح من حيث الكلية والجزئية، ومن حيث علاقته بمقصد المكلف؛ فقد أشار الزركشي إلى هذا وإن كانت على سبيل الإشارة، ونبه على ذلك إيجازًا، ولم يفصل فيه بالقدر الذي فعله الشاطبي، حيث قال: « والحاصل أن حكم المباح يتغير بمراعاة غيره فيصير واجبًا إذا كان في تركه الهلاك، ويصير محرمًا إذا كان فعله فوات فريضة، أو حصول مفسدة كالبيع وقت النداء، ويصير مكروها إذا اقترنت به نية مكروه، ويصير مندوبًا إذا قصد به العون على الطاعة »[٣].

فهذه إشارة إلى تغير المباح إلى أحد الأحكام الشرعية وتجاذبه بينها حسب الأسباب الخارجية المحيطة به، والتي تعطيه تكييفًا فقهيًا حسب قرائن الأحوال، والظروف والملابسات التي تصاحب المكلف في فعل من الأفعال، وهو ما سيفصل فيه الشاطبي عند حديثه عن الكلية والجزئية في المباح، وعلاقته بمقاصد المكلف. كذلك أشار الغزالي إلى هذا المعنى الذي أشار إليه الشاطبي، إلا أن الغزالي كان أشمل في بحثه وأعم، وتركز بحثه حول النوايا، وغلب عليه طابع البحث الأخلاقي والجانب السلوكي والتربوي، ولم يكن بحثه أصوليًا كما فعل الشاطبي، ومحرك تغير المباح عند الغزالي هو الباعث والغرض، وقد صرح بذلك عند قوله: « فالمحرك

---

(١) الزركشي، البحر المحيط (١/ ٣٧٤).
(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (١/ ١٠٨).
(٣) الزركشي، البحر المحيط (١/ ٣٦٥).

الأول هو الغرض المطلوب وهو الباعث »[١]. بخلاف الشاطبي الذي أساس بحثه للمباح كان قائمًا على مفاهيم أصولية بحتة.

القسم الأول: أقسام المباح من حيث الكلية والجزئية:

وهذه أهم عملية أجراها الشاطبي على المباح؛ حيث قسمه إلى أربعة أنواع فـ« الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقي، فالمباح يكون مباحًا بالجزء مطلوبا بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحًا بالجزء منهيًا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع »[٢]، وهذا تفصيل هذه الأنواع.

- النوع الأول: المباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة الوجوب:

ومعناه إباحة الفعل بالنظر الجزئي ووجوبه بالنظر الكلي. مثال ذلك: الأكل والشرب والبيع والشراء ووجوه الكسب المختلفة الجائزة وغيرها، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وكذلك قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾ [المائدة: ٩٦]، وغيرهما من الآيات التي تؤكد المعنى نفسه، فهذه الأشياء مباحة بالجزء، أي لكل فرد أن يأتي ما يشاء منها ويدع ما يشاء حسب أحواله وظروف زمانه، أما امتناع الكل عن فعلها على وجه العموم، فذلك ممنوع وإتيانها وفعلها واجب وضروري؛ لما يترتب من ترك ذلك من الفساد والهلاك « فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك لكان تركًا لما هو من الضروريات المأمور بها، فكان الدخول فيها واجبًا بالكل »[٣]، فترددُ المباح بين بقائه على أصله بالنظرة الجزئية، وبين تغيره إلى الوجوب بالنظرة الكلية يرجع إلى المصلحة والمفسدة التي ترجع إلى مراعاة الجانب الفردي والبعد الاجتماعي للتكاليف على العموم؛ فالمباح يبقى على أصله على المستوى الفردي والشخصي، ولكن يتحول إلى حكم الواجب بالكل على المستوى الاجتماعي، ومناط ذلك هو مراعاة المقاصد الشرعية ومصالحها على اختلاف مراتبها، ودفعًا للمفاسد الناشئة أو المتوقعة من إهمال البعد الاجتماعي، وهذه العادات في حقيقتها هي سنن كونية مرتبطة بالجبلَّة البشرية وضرورة الاجتماع الإنساني.

---

(١) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، د.ت، (٤/ ٣٦٥).

(٢) الشاطبي، الموافقات (١/ ١١٣).

(٣) المرجع السابق (١/ ١١٤، ١١٥).

- **النوع الثاني: المباح بالجزء المطلوب بالكل على جهة الندب:**

ومعناه إباحة الفعل بالنظر الجزئي ومندوبيته بالنظر الكلي. مثال ذلك: التمتع بما فوق الحاجة من طيبات المأكل والمشرب والملبس، مما هو معدود من جملة الطيبات وهو ليس بواجب ولا مندوب ولا مكروه[(١)]. وقد مثَّل الشاطبي لذلك بالإسراف، فإنه مباح بالجزء، مندوب إليه بالكل في حق الشخص الواحد، فلو ترك الشخص الإسراف مع القدرة عليه لكان جائزًا كما لو فعله أيضًا، فيجوز له أن يقوم به في بعض الأوقات دون بعض، فإن ترك كل ذلك جملة كان مخالفًا لما ندب إليه الشارع، فكان ذلك مندوبًا بالكل، ويشهد لذلك قوله ﷺ: « **إذا وسع اللَّه عليكم فأوسعوا على أنفسكم وأن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده** »[(٢)]. وقوله ﷺ: « **إن اللَّه جميل يحب الجمال** »[(٣)]، فإظهار نعم اللَّه تعالى وآلائه في حياة المرء، وظهوره بصورة تعكس آثار فضله عليه مندوب إليه من جهة الكل.

- **النوع الثالث: المباح بالجزء المحرم بالكل:**

ومعناه إباحة الفعل بالنظر الجزئي، وتحريمه بالنظر الكلي، وذلك « كالمباحات التي تقدح في العدالة بالمداومة عليها وإن كانت مباحة»[(٤)]، فتصبح بهذا الوصف محرمة بالكل، وذلك مثل اعتياد الحلف وكثرته، وشتم الأولاد والمداومة على ذلك.

---

(١) تخرج الطيبات التي هي من قبيل الواجب المعدودة من الطيبات الضرورية التي تحفظ الحياة، وتخرج المندوبات الداخلة في محاسن العادات، وكذلك المكروهات التي تخل بمحاسن العادات.

(٢) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء إن اللـه يحب أن يرى أثر نعمته (٥/ ١٢٣)، رقم (٢٨١٩). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب الأطعمة (٤/ ١٥٠)، رقم (٧١٨٨). أحمد، مسند أحمد، مسند أبي هريرة (٢/ ٥٩٩)، رقم (٨٠٤٥). البيهقي، سنن البيهقي، الأربعون من شعب الإيمان وهو باب في الملابس والزي والأواني وما يكره منها، فصل فيمن كان متوسعًا ثوبًا حسنًا ليرى أثر نعمة اللـه عليه (٥/ ١٦١)، رقم (٦١٩٤).

(٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه (١/ ٩٣)، رقم (٩١). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الزينة والتطيب (ج١٢)، رقم (٢٨٠)، رقم (٥٤٦٦). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب الإيمان (١/ ٧٨)، رقم (٧٠). أحمد، مسند أحمد، مسند عبد اللـه بن مسعود (١/ ٦٥٩)، رقم (٣٧٧٩). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند أبي سعيد الخدري (٢/ ٣٢٠)، رقم (١٠٥٥). البيهقي، سنن البيهقي، الأربعون من شعب الإيمان وهو باب في الملابس والزي والأواني وغيرها، وما يكره منها (٥/ ١٦٠)، رقم (٦١٩٢).

(٤) الشاطبي، الموافقات (١/ ١١٥).

- **النوع الرابع: المباح بالجزء المكروه بالكل:**

ومعناه إباحة الفعل بالنظر الجزئي، ومكروهيته بالنظر الكلي، مثال ذلك سائر المباحات التي فيها ترفيه عن النفس، مثل التنزه في الحدائق والبساتين والمدن، وسماع الغناء المباح، ونحوها. فهذه مباحة بالجزء، فإذا فعلها المكلف يومًا ما أو في حالة ما حسب أحواله وظروفه فلا حرج في ذلك، أما المداومة عليها وإضاعة الأوقات فيها فمكروه، وقد ينسب فاعل ذلك « إلى السفه وقلة العقل وإلى خلاف محاسن العادات وإلى الإسراف في فعل المباح »[1].

القسم الثاني: أقسام المباح بوصفه خادمًا لغيره:

هناك مدخل آخر لتقسيم المباح، وهو النظر إليه من حيث كونه خادمًا لغيره، وهذا النوع من المباح قسمه الشاطبي إلى أربعة أقسام:

- **النوع الأول: أن يكون خادمًا لأمر مطلوب الفعل:**

وهو الذي اصطلح عليه المباح بالجزء المطلوب الفعل بالكل، وسبق الكلام عنه.

- **النوع الثاني: أن يكون خادمًا لأمر مطلوب الترك:**

وهو الذي اصطلح عليه بالمباح بالجزء المطلوب الترك بالكل، وقد سبق الكلام عنه.

- **النوع الثالث: أن يكون خادمًا لمخير فيه:**

وذلك بأن يعتبر المباح بما يكون خادمًا له سواء في جانب الترك أو في جانب الفعل، وبناء على ذلك يعطى ذلك الحكم؛ ففي جانب الترك مثلًا، كترك الدوام على التنزه في البساتين، والغناء المباح؛ لأنه يخدم كليًّا مطلوبًا، وهو إقامة الحياة، ومثال جانب الفعل، كالاستمتاع بالحلال من الطيبات من غير إسراف، فإنه مطلوب لأنه خادم لمطلوب وهو أصل الضروريات وهو إقامة الحياة[2]. وهذا القسم الثالث في حقيقته يرد إلى ما قبله؛ إذ هو إما أن يكون مطلوب الفعل وهو القسم الأول، وإما أن يكون مطلوب الترك وهو القسم الثاني، فهو مندرج تحتهما ولا يصح أن يكون قسمًا ثالثًا.

---

(١) المرجع السابق (١/ ١١٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٢٢، ١٢٣).

- **النوع الرابع: أن لا يكون خادمًا لشيء:**

وبهذا الوصف أصبح هذا المباح « عبثًا أو كالعبث عند العقلاء »[(١)]، ولهذا رده الشاطبي إلى القسم الثاني الذي هو مطلوب الترك؛ لخلوه عن المصلحة الدينية والدنيوية « لأنه صار خادمًا لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا »[(٢)]، وكما ترى أن هذا القسم الرابع يرجع إلى القسم الثاني الذي هو مطلوب الترك بالكل. ويخلص من هذا العرض إلى أن القسمة في حقيقتها ثنائية لا غير، فإما أن يكون خادمًا لأمر مطلوب الفعل، وإما أن يكون خادمًا لأمر مطلوب الترك. وأما غيرهما مما ذكره الشاطبي فهو حشو وتكرار لا فائدة فيه، ويؤكد الشاطبي نفسه هذا المعنى بقوله: « وتلخَّص أن كل مباح ليس بمباح بإطلاق، وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما الكل فهو إما مطلوب الفعل أو مطلوب الترك »[(٣)].

رابعًا: علاقة المباح بالمقاصد الشرعية:

هذه المسألة لها أهميتها في البحث الأصولي لما لها من علاقة وثيقة بالمقاصد؛ لارتباطها بالمصالح والمفاسد، وعلاقتها بالضروريات والحاجيات؛ فالمباح بالأصل وهو ما كان مباحًا كسائر المآكل والمشارب والبيوع والأنكحة قد يضطر إليها الإنسان اضطرارًا إلى درجة الضرورة أو الحاجة، ولكن تحصيل تلك المباحات يلحق حرجًا أو مفسدة واقعة حالًا أو متوقعة في المستقبل، فما حكم هذا المباح؟ هل يبقى على أصله، ولا يلتفت إلى المفاسد الواقعة، أو المتوقعة أم أن هذا المباح يصير بسبب تلك المفاسد ممنوعًا يقتضي التحريم؟ بمعنى هل ينظر إلى لاحق الأمر ومآل الفعل بالاعتبار فيقضى على الفعل بالتحريم، تغليبًا لجانب المفسدة مع كون طلب ذلك الفعل ضروريًّا أو حاجيًّا، أو يهمل اللاحق استبقاء لأصل الإباحة في الفعل؟ **وقد اعتبر الشاطبي هذه المسألة محل نظر وإشكال وقسم النظر فيها إلى حالات ثلاث**[(٤)]:

الحالة الأولى: الاضطرار إلى فعل المباح:

وفي هذه الحالة يضطر المكلف إلى فعل ذلك المباح « فلا بد من الرجوع إلى

(١) المرجع السابق (١/ ١٢٣).
(٢) المرجع السابق (١/ ١٢٣، ١٢٤).
(٣) المرجع السابق (١/ ١٢٤).
(٤) المرجع السابق (١/ ١٥٩).

ذلك الأصل وعدم اعتبار ذلك العارض »[١]؛ بمعنى استبقاء الأصل وهو الإباحة، وإهمال اللاحق وإن كان مفسدة واقعة أو متوقعة. بدليل[٢]:

١ - أن « المباح قد صار واجب الفعل ولم يبق على أصله من الإباحة »[٣]، وإذا كان كذلك فلا يعارض إلا بما هو واجب مثله، أو ما هو أقوى منه، ولا يبقى النظر في الفعل على أنه مباح؛ لأن الضرورة رفعته إلى مرتبة الواجب.

٢ - القاعدة التي تتحكم في هذا الترجيح، وهو ترجيح أصل الفعل المباح ودفع العوارض المضادة أن « إقامة الضرورة معتبرة، وما يطرأ عليها من عارضات المفاسد مغتفر في جنب المصلحة المجتلبة »[٤]، وهذه القاعدة التي قررها الشاطبي وثيقة العلاقة بمثيلاتها من القواعد الفقهية المقررة في الشريعة في مجال المصالح والمفاسد منها: يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما، يختار أهون الشرين، درء المفاسد أولى من جلب المصالح؛ فالعوارض المضادة لا تؤثر في أصل الإباحة ولا تعود عليها بالإبطال، ويبقى المحافظة على أصل الإباحة هو المقصود شرعًا، وفي الشريعة من هذا القبيل نظائر منها مضار ومفاسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير في جانب الضرورة المحصلة من ذلك وهي إحياء النفس من الهلاك.

٣ - اعتبار العوارض المضادة مفاسد تلحق ضررًا وتؤدي إلى رفع المباح أصلًا، وذلك باطل لما تقرر في المقاصد « أن المكمل إذا عاد على الأصل بالنقض سقط اعتباره »[٥]، ومن هذا الوجه لا ينظر إلى المكمل بوصفه عارضًا مضادًا، ويسقط اعتباره، ويحصل الأصل وهو المباح هنا؛ لأنه المطلوب شرعًا؛ ذلك أن المصلحة الشرعية لا تحصل بتفويت مصلحة كلية على حساب مصلحة جزئية، أو تقديم مصلحة جزئية، وإهمال مصلحة كلية، وبهذا يظهر التوازن بين مراتب المصالح وكيفية الترجيح بينها.

الحالة الثانية: عدم الاضطرار إلى الفعل ولحوق الحرج مع الترك:

وفي هذه الحالة لا يضطر المكلف إلى الفعل، ولكن يلحقه إذا تركه حرج « فالنظر

---

(١) المرجع السابق (١/ ١٥٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٥٩، ١٦٠).

(٣، ٤) المرجع السابق (١/ ١٥٩).

(٥) المرجع السابق (١/ ١٦٠).

يقتضي الرجوع إلى أصل الإباحة، وترك اعتبار الطوارئ؛ إذ الممنوعات قد أبيحت رفعا للحرج »[١]؛ بمعنى تغليب الفعل المباح وإن لم يكن مضطرًا إليه، دفعًا للحرج الحاصل عند تركه. وقد أبيحت بعض الممنوعات مثل العرايا رفعًا للحرج، والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. ويظهر أن بعض العلماء على خلاف ما ذهب إليه الشاطبي ورجحه، وذلك أنهم يعتبرون العوارض المضادة، ويرجحون الانكفاف عن الفعل، ومبنى هذا المذهب قائم على وجهين:

الأول: عدم اعتبار الحرج لضعفه، وأن الحرج مما هو معتاد في التكاليف الشرعية، ولا يمكن رفعه « بأي حال وإلا لزم ارتفاع جميع التكاليف أو أكثرها »[٢]، وهذا باطل يلزم عنه القول بالانكفاف عن الفعل وتركه، وعدم اعتبار الحرج الحاصل؛ لأنه مما هو حاصل ومعتاد في تكاليف الشرع.

الثاني: النظر إلى المباح على أنه رخصة، فيمكن تركه مع الإمكان، وإن لم يكن هناك عارض مضاد له، فيكون مع وجود العارض المضاد تركه أولى بوصفه رخصة، لا سيما إذا كان ما يلحق من فعل المباح من مفاسد أعظم مما يلحق عند تركه؛ فعلى مذهب الشاطبي يتمسك بالمباح وتهمل العوارض، وعلى مذهب غيره يتمسك بالعوارض ويهمل المباح. والحقيقة أن الأمر هنا يرجع إلى تقدير الحرج الواقع على المكلف بتركه المباح الذي هو ليس مضطرًا إليه، فإذا كان هذا الحرج يلحق ضررًا انقلب عدم الاضطرار إلى اضطرار، واعتبر رفع الحرج، وأهملت العوارض المضادة، وإن كان الحرج الواقع ضعيفًا مما هو يعتاد في التكاليف الشرعية، سقط اعتبار المباح، ولا يصار إليه، فيرجح بين المذهبين حسب طبيعة الحرج الواقع.

الحالة الثالثة: عدم الاضطرار إلى أصل المباح وعدم الحرج بترك الفعل:

وفي هذه الحالة لا يضطر المكلف إلى أصل المباح، ولا يلحقه بتركه حرج، وهذه الصورة محل نظر واجتهاد مبنية على قاعدة سد الذرائع، وقاعدة تعارض الأصل والغالب؛ فالمسألة تدور بين طرفي تغليب الإذن وترجيحه، كونه يرجع إلى معنى ضروري، وبين تغليب جانب العارض وترجيحه، كون المباح مصلحته لا تبلغ مبلغ

(١، ٢) المرجع السابق (١/ ١٦٠).

الضروريات، بمعنى أن التمسك بالأصل يؤدي إلى إبقائها على الإباحة، والتمسك بالغالب يؤدي إلى ترجيح جانب العوارض، وبذلك الحكم عليها بالمنع، ولكل طرف دليل وحجج[١]، وعلق الريسوني على مسلك الشاطبي هذا بقوله: « لم يتلف في الجزء الرابع إلى هذا التفريق بين المراتب، وتمسك بأصل الإباحة في المراتب الثلاث حيث قال: «..الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفها من خارج أمور لا ترضى شرعًا، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج... ». وقد ذكر أمثلة مختلطة منها ما هو ضروري، ومنها ما هو حاجي، ومنها ما قد يكون من المرتبة الثالثة كشهود الجنائز. غير أنه في الجزء الثالث أخرج عن أصل الإباحة ما كان مباحًا بالجزء مطلوب الترك بالكل، فإنه إذا اعترضه أو لابسه منكر لم يجز الإقدام عليه، وذلك كالغناء المباح، أو أنواع اللهو المباحة... فلا يجوز الإقدام عليها بدعوى الإباحة بينما يكتنفها شيء من الحرام »[٢]؛ فالمسألة تبقى موضع اجتهاد ونظر حسب ظروف وأحوال المكلف والملابسات النازلة، فالقطع فيها مبني على تلبس المكلف بها.

***

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ١٦٣).

(٢) انظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي (ص١٧٠).

المَبْحَثُ الثَّاني

مرتبة العفو وموقعها في الشريعة ومسالك الكشف عنها

أولًا: تعريف العفو عند الأصوليين:

العفو لغة:

المحو والطمس والإسقاط[١]. ويأتي بمعنى التجاوز عن الذنب والصفح، وترك العقاب عليه، وأصله المحو والطمس، وهو من أبنية المبالغة، ومنه قوله تعالى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٤٣]، أي محا اللَّه عنك، مأخوذ من قولهم: عفت الرياح الآثار إذا درستها ومحتها[٢]. كما يطلق العفو في اللغة كذلك على عدة معانٍ منها: التسهيل والتوسعة كقوله تعالى: ﴿ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ﴾ [البقرة: ١٨٧] يعني سهل عليكم[٣]. كما يأتي بمعنى ما يفضل عن النفقة، نقول: عفو المال ما يفضل عن النفقة، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ﴾ [البقرة: ٢١٩]. ومنها عفا عن ذنبه أي: تركه ولم يعاقبه، والعفو على فعول: الكثير العفو، وعفا الشعر والنبت وغيرهما: كَثُرَ، ومنه قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ عَفَوا ﴾ [الأعراف: ٩٥] أي: كثروا. تقول: أعفيني من الخروج معك أي: دعني منه، واستعفاه من الخروج معه أي: سأله الإعفاء[٤]. **وقد ذكر أهل التفسير أن العفو في القرآن الكريم على أربعة أوجه:**

---

(١) انظر: قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه (ص٢٨٦).

(٢) ابن منظور، لسان العرب (١٥/ ٧٢).

(٣) العجم، رفيق، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين (١/ ٩٤٤). وانظر: ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص٢٠٢).

(٤) انظر: الرازي، مختار الصحاح (ص٥٣٨). وانظر: التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ١١٩٢). وانظر: الزمخشري، أبو القاسم، أساس البلاغة (١/ ٦٦٦). وانظر: ابن منظور، لسان العرب (١٥/ ٧٢ - ٧٩).

الأول: الصفح والمغفرة، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهُمْ ﴾ [آل عمران: ١٥٥]، وقوله تعالى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ ﴾ [التوبة: ٤٣].

الثاني: الترك، ومنه قوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، أراد: ترك المهر، وهذا قريب من المعنى الأول.

الثالث: الفاضل من المال، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ﴾ [البقرة: ٢١٩]، وقوله تعالى أيضا: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

الرابع: الكثرة، ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَواْ ﴾ [الأعراف: ٩٥]، أي كثروا، قاله: أبو عبيدة[١].

العفو اصطلاحًا:

لم يعط الأصوليون تعريفًا اصطلاحيًا محددًا للعفو؛ لأنهم لم يعدوه ضمن الأحكام الشرعية الخمسة المشهورة والمتداولة، إلا أن الناظر في استعمالاتهم له: أنه يطلق ويراد به معنى الإسقاط والتجاوز، ولا يخرج في مجمله عن المعاني اللغوية، ويقترب عندهم من معاني المباح ورفع الحرج. وجعله أبو زهرة ضمن معاني المباح وجعل الإباحة فيه إباحة نسبية؛ بمعنى أن اللّه تعالى لا يعذب عليه؛ لأنه قد عفا عنه[٢]. لأنه يختلف عن المباح؛ حيث إن المباح ما خير فيه الشارع بين الترك والفعل، كما أنه لا مدح فيه ولا ذم، بخلاف العفو، فإن مبدأ التخيير غير وارد فيه، كما أنه لا تساوي فيه بين المدح والذم، وعادة ما يكون جانب الذم فيه راجحا إلا أنه لا مؤاخذة فيه، كمن تزوج امرأة لا يعلم أنها أخته من الرضاعة، فيكون هذا المكلف معذورًا إذا كان جاهلًا بذلك، أو كان حديث عهد بالإسلام، ويكون عمله هذا مصنفًا ضمن مرتبة العفو، ولايكون مؤاخذًا شرعا، وعلى الرغم من هذا العفو، فإنه لا تساوي بين الفعل والترك قبل الواقعة؛ بل جانب الترك هو المطلوب شرعًا، ويبقى جانب الفعل ممنوعًا ومذمومًا.

- مرتبة العفو في الشريعة:

ذهب الشاطبي إلى صحة وقوع مرتبة بين الحلال والحرام تسمى مرتبة العفو،

---

(١) ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص٢٠٢).

(٢) أبو زهرة، أصول الفقه (ص٤٤).

ولا تنسب هذه المرتبة إلى الأحكام الشرعية الخمسة المعروفة؛ بل يذهب إلى اعتبارها مرتبة مستقلة عنها. واستدل الشاطبي على ذلك بما يلي:

١ - ورود النص من الشارع على وجود هذه المرتبة، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: « **إن اللّٰه فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدَّ حدودًا فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها** »[1].

٢ - وعن ابن عباس ﷺ أنه قال: ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا اللّٰه عنه، وكان يسأل عن الشيء لم يحرم فيقول عفو، وقال عبيد بن عمرو: أحل اللّٰه حلالًا، وحرم حرامًا فما أحل فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو[2].

٣ - ما يدل على معنى العفو في الجملة كما في قوله تعالى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾ [التوبة :٤٣]. فهذا موضع الاجتهاد في الإذن عند عدم النص كما قال الشاطبي[3].

٤ - ما ثبت في الشريعة من العفو عن الخطأ في الاجتهاد.

٥ - كراهة النبي ﷺ كثرة السؤال فيما لم يرد فيه حكم، بناء على حكم البراءة الأصلية؛ إذ هو يرجع إلى معنى العفو، ومعنى ذلك أن من الأفعال ما هو معفو عنه.

- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ ﴾ ثم قال: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ ﴾ [المائدة :١٠١]. « أي أن تلك الأشياء حين لم ينزل فيها القرآن لم يوجبها توسعة عليكم، أو عفا عن بيانها لئلا يسوءكم بيانها... أو المعنى، عفا اللّٰه عن مسائلكم السالفة وتجاوز عن عقوبتكم الأخروية بمسائلكم فلا تعودوا إلى مثلها »[4]. أي أن تلك الأشياء عفو، ولهذا نهى النبي ﷺ عن كثرة السؤال. وفي الحديث أن النبي ﷺ قرأ: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فقال رجل: يا رسول اللّٰه أكل عام؟ فأعرض، ثم قال: يا رسول اللّٰه أكل عام؟ فأعرض، ثم قال:

---

(١) البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الضحايا، باب ما لم يذكر تحريمه ولا كان في معنى ما ذكر تحريمه مما يؤكل أو يشرب (١٤/ ٤١٣)، رقم (٢٠٢٨٣). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب المكاتب، باب الرضاع (٤/ ١٨٣)، رقم (٤٢).

(٢، ٣) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ١٤١).

(٤) القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، (٤/ ٢٦٠).

يا رسول اللَّه أكل عام؟ فقال رسول اللَّه ﷺ : « **والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت، ولو وجبت ما قمتم بها، ولو لم تقوموا بها لكفرتم، فذروني ما تركتكم** »[١]، فكون الحج للَّه هو مقتضى الآية، كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه أيضا، فلما سكت عن التكرار كان الذي ينبغي الحمل على أخف محتملاته، وإن فرض أن الاحتمال الآخر يراد، فهو مما يعفى عنه[٢]. وبهذا التدليل ينتهي الشاطبي إلى أن مرتبة العفو ثابتة في الشريعة، وأنها غير معدودة من الأحكام الشرعية الخمسة[٣]. ويؤكد أبو زهرة ضرورة وجود مرتبة العفو في الشريعة متابعًا في ذلك مذهب الشاطبي: « وإذا كان الفقهاء ينظرون إلى المباح على أنه متساوي الضرر والنفع، أو لا مدح فيه عند الفعل أو الترك، فإن هذا النظر يقتضي بلا ريب فرض هذه المرتبة المسماة بالعفو »[٤]، ويعلل ذلك بأن وقوع أفعال المكلفين؛ مثل أن يتزوج رجل امرأة ولا يعلم أن بينهما علاقة محرمة، كأن تكون أخته من الرضاع، فهذا الرجل معذور في الدخول بها بمقتضى العقد الذي ظهر فساده وبطلانه « ولكن لا يعد الفعل بالنسبة له مباحًا قبل أن يعلم، بل يكون في مرتبة ليست هي الإثم وليست المباح وهذه المرتبة هي مرتبة العفو »[٥].

ثانيًا: مواضع العفو في الشريعة:

إذا تقرر وجود مرتبة العفو، وأنها خارج الأحكام الشرعية الخمسة، فإن لها

---

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر (٢/ ٩٧٥)، رقم (١٣٣٧). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الحج، باب ما جاء: كم فرض الحج؟ (٣/ ١٧٨)، رقم (٨١٤). النسائي، سنن النسائي، كتاب مناسك الحج، باب وجوب الحج (٥/ ١١٠)، رقم (٢٦١٩). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب المناسك، باب فرض الحج (٢/ ٩٦٣)، رقم (٢٨٨٥). الدارمي، سنن الدارمي، من كتاب المناسك، باب كيف وجوب الحج؟ (١/ ٤٥٦)، رقم (١٧٣٦). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب التفسير، تفسير سورة آل عمران (٢/ ٣٢١)، رقم (٣١٥٥). أحمد، مسند أحمد، مسند عبد اللَّه بن العباس (١/ ٤٢٢)، رقم (٣٢٠٤). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الحج، باب وجوب الحج مرة واحدة (٦/ ٤٣٦)، رقم (٨٧٠١). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الحج (٩/ ١٨)، رقم (٣٧٠٤). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب المناسك، باب ذكر بيان فرض الحج (٤/ ١٢٩)، رقم (٢٥٠٨). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند علي بن أبي طالب (١/ ٣٩٦)، رقم (٥١٧). البزار، مسند البزار، مسند علي بن أبي طالب (٣/ ١٢٦)، رقم (٩١٣). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الحج، باب وجوب الحج مرة واحدة (٦/ ٤٣٥)، رقم (٨٦٩٩). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الحج، باب المواقيت (٢/ ٢٧٨)، رقم (١٩٦).

(٢، ٣) الشاطبي، الموافقات (١/ ١٤٣).

(٤، ٥) محمد أبو زهرة، أصول الفقه (ص٤٥).

مواضع في الشريعة الإسلامية حصرها الإمام الشاطبي فيما يلي[١].

الأول: الخطأ والنسيان:

وهو « متفق على عدم المؤاخذة به، فكل فعل صدر عن غافل أو ناسٍ أو مخطئ، فهو مما عفي عنه »[٢]. وذلك بغض النظر عن صفة ورود تلك الأفعال وصيغها من أمر أو نهي، ويدخل في هذا النائم والمجنون ومن في حكمهم[٣].

الثاني: الخطأ في الاجتهاد:

وهذا النوع يدخل تحت الأول، إلا أن الخطأ في هذا النوع ليس مبنيًّا على الغفلة أو النسيان، وإنما هو مبني على مجانبة الصواب في استنباط الحكم الشرعي، مع توفر كل القدرات العلمية، والمؤهلات للنظر والفتوى، وقد جاء في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾ [التوبة: ٤٣].

الثالث: الإكراه:

وهذا الإكراه سواء كان مما هو متفق عليه، أو مما هو مختلف فيه؛ إذ قيل بجوازه لأنه يرجع إلى العفو[٤].

الرابع: الرخص:

وهي داخلة في معنى العفو على اختلاف صورها وحالاتها، وقد دلت كثير من النصوص الواردة بخصوص الرخص على رفع الجناح، ورفع الحرج، وحصول المغفرة، وهو معنى العفو.

الخامس: الترجيح بين الدليلين:

وذلك عند تعارض الأدلة، وعدم التمكن من الجمع بينها « فإذا ترجح أحد

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ١٤٣ - ١٤٥). (٢) المرجع السابق (١/ ١٤٣).

(٣) لتفاصيل بعض مسائل الخطأ انظر: ابن نجيم، فتح الغفار بشرح المنار (٣/ ١١٨). التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (٢/ ١٩٥).

(٤) انظر: القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول (٤/ ١٦٣٣). تقي الدين الحصني، القواعد (٢/ ٣٠٦ - ٣٢٣). الزركشي، المنثور في القواعد (١/ ١٨٨). ابن نجيم، فتح الغفار بشرح المنار (٣/ ١١٩). التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (٢/ ١٩٧). الطوفي، شرح مختصر الروضة (٣/ ١٩٤).

الدليلين كان مقتضى المرجوح في حكم العفو »[١]، وإلا لما أمكن الترجيح، أو لكان ذلك يؤدي إلى رفع أصل الدليل المرجوح، وهو ثابت بالإجماع، أو يؤدي إلى الخطاب بالنقيضين لتناقض الدليلين وكل ذلك باطل.

السادس: الترجيح بين الخطابين:

وذلك عند تزاحم الخطابين، وتعذر الجمع بينهما، كأن خوطب بفعل شيئين لا يمكن إيجادهما معًا فـ « لا بد من حصول العفو بالنسبة إلى المؤخر حتى يحصل المقدم »[٢]، وذلك بأن يأتي بالخطاب الأول فيقدمه ويرجحه، ويؤخر الإتيان بالخطاب الثاني، فهذا النوع من الترجيح بين الخطابين مما هو معفو عنه، وإلا لزم التكليف بما لا يطاق.

السابع: موافقة الدليل أو مخالفته:

وهذا يعد مما هو داخل تحت العفو كذلك، وذلك بأن يوافق دليلًا بلغه فيعول عليه، وهو في حقيقته منسوخ أو غير صحيح ولا حجة فيه، أو يخالف دليل صحيحًا فيه حجة بسبب عدم بلوغه. فلا مؤاخذة في ذلك وإلا لزم التكليف بما لا يطاق.

الثامن: المسكوت عنه:

ويعد من قبيل العفو؛ « لأنه إذا كان مسكوتًا عنه مع وجود مظنته فهو دليل على العفو فيه»[٣]، وسيأتي تفصيل ذلك.

ثالثًا: مسالك الكشف عن مرتبة العفو:

إذا كانت مرتبة العفو منزلة واقعة بين الحلال والحرام، وهي خارجة عن الأحكام الشرعية الخمسة، فهي بذلك مغايرة للمباح، وقد يلتبس تحديدها ومعرفتها بسبب تداخلها مع المباح الذي هو أحد الأحكام الشرعية الخمسة، وقد حصر الشاطبي ثلاثة مسالك لتحديد مرتبة العفو وهي[٤]: **المسلك الأول**: الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض، **المسلك الثاني**: الخروج عن مقتضى الدليل، **المسلك الثالث**: العمل بما هو مسكوت عنه، وهذا تفصيل ذلك.

---

(١) الشاطبي، الموافقات (١/ ١٤٤).

(٢ – ٣) المرجع السابق (١/ ١٤٥).

(٤) المرجع السابق (١/ ١٤٦).

المسلك الأول: الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض:

وإن قوي معارضه، ومعناه ترجيح مقتضى الدليل المرجوح وإهمال الدليل الراجح، وهذا في حالة التعارض، ومحاولة الجمع وتعذر الجمع بين الدليلين، فيقف المجتهد مع الدليل المرجوح، ويهمل الدليل الراجح اجتهادًا؛ لأنه « وقوف مع ظاهر دليل يعتمد مثله في الجملة »[١]؛ فهذا مما يدخل تحت معنى العفو، ويشرط في الدليل أن يكون معارضًا، لأنه إن كان موافقًا فلا مؤاخذة، ولا عتب، وهو عمل بحكم دليل لا معارض له. كما يشرط في الدليل المهمل أن يكون قويًّا؛ لأنه إن لم يكن كذلك كان ضعيفًا أو مكافئًا فلا معنى للمؤاخذة والعتب، ولا معنى لوجود العفو؛ لأنه والحالة كذلك يكون المجتهد قد أسقط دليلًا مكافئًا أو ضعيفًا. ومن صور **هذا المسلك ما يلي:**

١ - ترجيح العمل بالعزيمة وإن كان حكم الرخصة ظاهرًا، بناء على أن الوقوف مع مقتضى العزيمة وإن قوي دليل الرخصة، إنما هو في أصله وقوف مع ظاهر النص، وأصل التكليف، وهو دليل يعتمد عليه في الجملة.

٢ - ترجيح العمل بالرخصة وإن كان حكم العزيمة متوجهًا وظاهرًا؛ لاستمداد حكم الرخصة من أصل كلي وهو قاعدة رفع الحرج. وقد أورد الشاطبي بعض المسائل في مذهب مالك أنزلها على هذا المعنى منها: أن من سافر في رمضان أقل من أربعة برد؛ فظن أن الفطر مباح فأفطر فلا كفارة عليه، ويلحق بذلك شارب الخمر ظانًّا أنه غير مسكر، وقاتل غير الكافر ظانًّا أنه كافر، وآكل المال الحرام ظانًّا أنه حلال له. والمتطهر بماء نجس ظانًّا أنه طاهر.

٣ - المجتهد المخطئ في اجتهاده والقاضي المخطئ في قضائه، ما لم يكن قد خرق نصًّا أو إجماعًا أو بعض القواطع، فإن ذلك من العفو إذا كان مؤهلًا لذلك[٢].

المسلك الثاني: الخروج عن مقتضى الدليل:

وذلك بأن يخرج المجتهد عن مقتضى الدليل، وهذا الخروج على نوعين خروج عن غير قصد، وخروج عن قصد ولكن بتأويل سائغ.

---

(١) المرجع السابق (١/ ١٤٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٤٦).

- النوع الأول: الخروج عن مقتضى الدليل من غير قصد:

وذلك بأن يخرج المجتهد عن الدليل، ولا يعمل بمقتضاه من غير سابق نية ووجود قصد، كأن يترك عملًا يعتقد إباحته لعدم علمه بدليل الوجوب أو الندب، أو كقريب عهد بالإسلام يجهل أن غسل الجنابة واجب فتركه، وقد روي عن مالك أنه كان لا يرى تخليل أصابع الرجلين في الوضوء، حتى بلغه أن النبي ﷺ يخلل فرجع إلى القول به، ومما يدخل تحت هذا النوع أيضًا: العمل على المخالفة خطأ أو نسيانًا، وذلك بأن يخالف المجتهد الدليل خطأ، بأن يلتبس عليه الفهم فيخطئ في إعمال الدليل وتوجيهه، أو يخالفه نسيانًا منه، فإن ذلك مما يدخل تحت العفو، وأما في الحالة التي سبقتها فهو خروج عن مقتضى الدليل ومخالفته من غير خطأ في إعماله أو نسيان له أو قصد في مخالفته، وإنما خالفه لتمسكه بدليل تبين خطأ الاعتداد به، وظهر وجوب تركه. وهناك نصوص تدل على هذا المعنى يجمعها حديث النبي ﷺ « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه »[1].

- النوع الثاني: الخروج عن مقتضى الدليل بقصد، لكن بتأويل سائغ:

مثال ذلك: طهارة الحائض قبل طلوع الفجر فتظن أنه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب فلا كفارة عليها، وإن خالفت الدليل؛ لأنها متأولة وجعل الشاطبي إسقاط الكفارة أمارة على معنى العفو، ومما يدل على ذلك أيضًا حديث قدامة ابن مظعون حين قال لعمر بن الخطاب: « إن كنت شربتها فليس لك أن تجلدني قال: عمر: ولم؟ قال: لأن اللّٰه يقول: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ ﴾ [المائدة: ٩٣]، فقال عمر: إنك أخطأت التأويل يا قدامة، إذا اتقيت اجتنبت ما حرم اللّٰه. قال القاضي إسماعيل: وكأنه أراد أن هذه الحالة يكفر ما كان من شربه؛ لأنه كان ممن اتقى اللّٰه، وآمن وعمل الصالحات وأخطأ التأويل بخلاف من استحلها[2].

---

(١) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي (١/ ٦٥٩)، رقم (٢٠٤٣). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب فضل الأمة (١٦/ ٢٠٢)، رقم (٧٢١٩). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب العلم، باب للّٰه أرحم بعبده (١١/ ٢٩٨)، رقم (٢٠٥٨٨). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في طلاق المكره (١١/ ٢٦٢)، رقم (١٥٤٧٢). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب المناقب، باب النذور (٤/ ١٧٠)، رقم (٣٣).

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ١٥٠).

- **النوع الثالث: العمل بما هو مسكوت عنه:**

وهو النوع الثالث، وإدخال المسكوت عنه في دائرة العفو مسألة يدخلها الخلاف؛ لأن مسألة خلو بعض الوقائع عن حكم اللَّه تعالى مسألة خلافية، فعلى القول بصحة الخلو فلا إشكال لحديث النبي ﷺ: «**وما سكت عنه فهو عفو**» على القول بعدم صحة خلو الوقائع عن حكم اللَّه؛ «إذ ليس ثَمَّ مسكوت عنه بحال؛ بل هو إما منصوص وإما مقيس على منصوص»[1]. فما من نازلة إلا وفي الشريعة لها حكم نصًّا أو قياسًا، وبهذا المعنى ينتفي المسكوت عنه، وعلى الرغم من ذلك، فإن الشاطبي يقول بالمسكوت عن حكمه في الشريعة، ويجعله على معانٍ ثلاثة ويدخلها تحت مرتبة العفو وهي:

الأول: ترك الاستفصال مع وجود مظنته: أي ترك الشارع تفاصيل الأشياء وجزئياتها الواردة في حكم ما دون استفصال، والتمسك بمجرد عموم اللفظ ومقتضاه مع علمه بالتنافي المظنون وجوده في ثنايا الحكم. مثال ذلك: حل طعام أهل الكتاب الوارد في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥] فإن العموم الوارد في الآية يشمل بظاهره ما يذبح لأعيادهم وكنائسهم، وهي أمور تنافي أحكام الإسلام، فهل هذا التنافي يرفع حِلِّيَّة الذبائح؟ أم أن ذلك مما يعد من قبيل العفو بناء على علمه تعالى بذلك، والذي يرجح هو معنى العفو؛ حيث لم يخص اللَّه تعالى عمومها بسبب التنافي الموجود، وبقيت الآية على عمومها مما يؤكد معنى العفو[2].

الثاني: الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حكم الإقرار ثم حرمت بالتدريج: مثال ذلك: شرب الخمر، وأكل الربا وسائر بيوع الآجال التي حرمت في الإسلام، فإنها في مرحلة تدرج تحريمها وقبل بيان درجة المنع فيها كانت معفوًّا عنها، ولكن بعد استقرار حكم التحريم ارتفع العفو، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩]، وقوله تعالى ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]، ولما حرمت الآية الخمر، قال الصحابة كيف بمن مات وهو يشربها؟ فنزلت: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ﴾ [المائدة: ٩٣] فرفع الجناح فيه معنى العفو[3].

(١، ٢) المرجع السابق (١/ ١٥١).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٥٢).

الثالث: سائر الأفعال مما كانت قبل الإسلام: من عبادات ومعاملات وعادات ومن بقايا ملة إبراهيم وبقوا على حكم ذلك حتى جاء الإسلام فأحكم منه ما أحكم، واستنسخ منه ما استنسخ فدخل كل عمل مما كان قبل الإسلام في حكم العفو. ومن خلال هذه المراتب الثلاث للمسكوت عنه، انحصر المسكوت عنه الذي يدخل ضمن مرتبة العفو في الشريعة الإسلامية في القسم الأول فقط، وهو ترك الاستفصال مع وجود مظنته بسبب أن القسم الثاني والثالث لم يبق لهما وجود بعد استقرار أحكام الإسلام وشريعته.

رابعًا: المباح وعلاقته بمرتبة العفو:

أكد الشاطبي على وجود مرتبة العفو في الشريعة مشيرًا إلى أنها خارج القسمة الخماسية للأحكام الشرعية، ولكن بسبب اقتراب مفاهيم الإباحة مع مفاهيم العفو حاول تحريره لإزاحة الالتباس الذي يحيط به؛ ذلك أنهما يشتركان في عدم المؤاخذة ورفع الحرج، إلا أن الشاطبي قد لاحظ فرقًا بين المباح ورفع الحرج، وجعلهما مختلفين. ولا شك أن هناك علاقة متداخلة بين المباح والعفو إلى حد القول بترادفهما ودلالتهما على معنى واحد؛ لأن كليهما يدلان على رفع المؤاخذة ونفي الحرج، يقول محمد سلام مدكور: «إن لفظ العفو مما يتردد ذكره في الشريعة الإسلامية، وهو قريب المعنى من المباح غير مطلوب الفعل أو الترك، إن لم يكن مندرجًا تحت بعض الجزئيات والإطلاقات»[(١)]، ولكن من جهة أخرى نجد أن جمهور العلماء يقسمون الأحكام إلى تقسيمات معينة، ويعدون المباح أحد أقسامها، ولا نجد للعفو مكانًا بينهما، مما يدل على أنه قسم مغاير للأحكام الشرعية الخمسة. أما الشاطبي فقد كان واضحًا في تفريقه بين المباح ومرتبة العفو، وإخراج هذا الأخير من دائرة الأحكام الشرعية المعروفة عند الأصوليين، ولكن يكتفي بجعلها مرتبة واقعة بين الحلال والحرام، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وكما تبين سابقًا حسب التقسيمات التي أجراها الشاطبي على المسكوت عنه يمكن إدخال العفو تحت أحد أقسام المسكوت عنه، وهي ترك الاستفصال مع وجود مظنته. ويلاحظ كذلك أن

---

(١) مدكور، محمد سلام، نظرية الإباحة عند الأصوليين، مصر، دار النهضة العربية، (ط٢)، (١٩٨٤م)، (ص٣١٦).

هناك تداخلًا بين مرتبة العفو والإباحة الأصلية، وذلك حسب تقسيم الأصوليين للإباحة من حيث مصدرها إلى إباحة أصلية وإباحة شرعية؛ فالإباحة الأصلية هي التي لم يرد فيها نص من الشارع، وتبقى على أصلها جريًا على القاعدة: « الأصل في الأشياء الإباحة » وهذا النوع من الإباحة لا يمكن إدخاله تحت مفهوم المباح حسب التواضع الاصطلاحي، فبناء على تعريف الزركشي للمباح: « هو ما أذن في فعله وتركه من حيث هو ترك له من غير اختصاص أحدهما باقتضاء مدح أو ذم »[1]؛ فهذا التعريف يخرج بالإذن بقاء الأشياء على حكمها قبل ورود الشرع، وهو المقصود بالإباحة الأصلية لخلوها عن الإذن الشرعي. إلا أنه يمكن أن يرد هذا بأن الإباحة الأصلية ثابتة بخطاب شرعي، وهو قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [البقرة: ٢٩]، فتكون داخلة تحت الإباحة الشرعية بطريق العموم، فأصبحت الإباحة الأصلية إباحة شرعية بعد ورود الشرع.

وإن كانت هذه المباحثات والمناقشات والتحريرات موضحة لمفهوم العفو إلا أن المباح قد يعمه في بعض الجزئيات والتفريعات والإطلاقات « ويمكن أن يقال: إن هذه الجزئيات على الجملة لا تخلو من أحد أمرين: إما أن تكون مسكوتًا عنها في الشريعة الإسلامية، وهذه تتسم بسمة الإباحة الأصلية، فهي من المباحات بهذا المعنى، أو تكون منصوصًا على حكمها بالطلب أو المنع، ولكن المكلف خالف فيها من غير عمد ولا قصد أو بحكم الاضطرار، فتجاوز الشارع عن ترتيب الأثر على تلك المخالفة رفقًا بالعباد، ويدخل تحت هذا مفهوم الإباحة العارضة »[2]. والحقيقة أنه وإن فرقنا بين المباح والعفو باعتبارهما مصطلحين شرعيين لهما دلالتهما المختلفة، إلا أنه يصعب الفصل بينهما فصلًا كليًّا؛ إذ تبقى العلاقة بينهما علاقة قوية لا يكاد يفرق بينهما على وجه الجملة. خاصة أن العلماء يذكرون العفو ضمن قائمة الصيغ الدالة على الإباحة، يقول الصنعاني: « واعلم أنها تستفاد الإباحة من كلام الشارع من لفظ الإحلال، ورفع الجناح، والإذن، والعفو، وإن شئت فافعل، وإن شئت فلا تفعل، ومن الامتنان في الأعيان من المنافع، وما يتعلق بها من الأفعال (...) ومن

---

(١) الزركشي، البحر المحيط (١/ ٣٦٤).

(٢) محمد سلام مدكور، نظرية الإباحة عند الأصوليين (ص٣١٦).

السكوت عن التحريم، ومن الإقرار على الفعل في زمن الوحي »[١]. وهذه كلها صيغ تدل على الإباحة، وإنك تجد العفو ضمن صيغه الدالة عليه. فيبقى أن ينظر إلى العفو على أنه فرع عن المباح، ويبقى المباح أصلًا كليًّا يندرج تحت الأحكام التكليفية يضم تحته على وجه الكل مباحث العفو ومسائله، بمعنى أنه يمكن اعتبار العفو مرتبة خاصة ومتميزة في الشريعة واقعة بين الحلال والحرام، ولكنها تبقى متعلقة بالمباح ومتفرعة عنه تبحث ضمن مسائله، وإن ما يقوي هذا المعنى الذي صرنا إليه تردد الشاطبي نفسه في تصنيف مرتبة العفو، والتوقف في تحديد علاقتها بالمباح حيث يقول: « إلا أنه يبقى النظر في العفو هل هو حكم أم لا؟ وإذا قيل حكم، فهل يرجع إلى خطاب التكليف أم إلى خطاب الوضع؟ هذا محتمل كله، ولكن لما لم يكن مما ينبني عليه حكم عملي، لم يتأكد البيان فيه، فكان الأَوْلى تركه، واللّه الموفق إلى الصواب »[٢].

***

(١) الصنعاني، محمد بن إسماعيل، إجابة السائل بغية الآمل، تحقيق: حسن بن أحمد السياغي، حسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت، مؤسسة الرسالة، صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، (ط١)، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، (ص٣٥).

(٢) الشاطبي، الموافقات (١/ ١٣٩).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

الأسباب وعلاقتها بالمسببات والمقاصد

يعد السبب(1) من أهم المباحث الأصولية التي ناقشها الإمام الشاطبي، وأولاها

---

(١) تعريف السبب لغة: وهو اسم لما يتوصل به إلى المقصود، وكل شيء يتوصل به إلى الشيء فهو سبب. ابن منظور، لسان العرب (١/ ٤٥٨). وانظر: الجرجاني، التعريفات (ص١٥٤). والسبب: الحبل وكل شيء يتوصل به إلى غيره، ومالي إليه سبب أي: طريق، وأسباب السماء: مراقيها أو نواحيها أو أبوابها، كما يأتي السبب بمعانٍ منها: الطريق، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾ [الكهف: ٨٥]، كما يأتي بمعنى الباب من ذلك قوله تعالى: ﴿أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [غافر: ٣٧]. الرازي، ترتيب مختار الصحاح (ص٣٤٨). انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط (ص٨١). الزمخشري، أساس البلاغة (١/ ٤٣٢). التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ٩٢٤). رفيق العجم، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين (١/ ٧٥٠). قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه (ص٢٢٨). ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص٤٠). وتشترك هذه المعاني في كون السبب اسمًا لما يتوصل به إلى مقصود ما. يقول السرخسي: « والكل يرجع إلى معنى واحد وهو طريق الوصول إلى الشيء ». السرخسي، المحرر في أصول الفقه (١/ ٢١٨). وأما السبب اصطلاحًا: فهو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفًا للحكم الشرعي لا مؤثرًا فيه. الأصفهاني، بيان المختصر (١/ ٤٠٥). ويعرف كذلك بأنه: « ما خرج الحكم لأجله سواء كان شرطًا أو دليلًا أو علة ». ابن فورك، الحدود في أصول الفقه (ص١٥٩). وعرفه الآمدي بأنه: « كل وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل السمعي على كونه معرفًا لحكم شرعي ». الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (١/ ١١٠). وعرفه الشاطبي بقوله: « فأما السبب فالمراد به ما وضع شرعًا لحكمة يقتضيها ذلك الحكم، كما كان حصول النصاب سببًا في وجوب الزكاة، والزوال سببًا في وجوب الصلاة، والسرقة في وجوب القطع، والعقود أسبابًا في إباحة الانتفاع، أو انتقال الأملاك وما أشبه ذلك ». الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٣٦). وعرفه القرافي في الفروق بقوله: « هو الذي يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته ». القرافي، الفروق (١/ ١٥١). لتفاصيل أخرى عن السبب انظر: ابن المبرد، شرح غاية السول في علم الأصول (ص١٧٧). حاشية البناني على شرح المحلي (١/ ٩٥). القرافي، الفروق (١/ ١٥١). تقي الدين الحصني، القواعد (٢/ ٩٧ - ١١٦). القرافي، نفائس الأصول (١/ ٢٢٠). السمعاني، قواطع الأدلة (٢/ ٢٧٢). السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٢). ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص٣٧). حلولو، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع (١/ ٢٠٤). الطوفي، شرح مختصر الروضة (١/ ٤٢٥). ابن نجيم، فتح الغفار بشرح المنار (٣/ ٨٦٤). انظر بعض مسائل الأسباب والمسببات في: العلائي، المجموع =

حظًا وافرًا من البحث والتحليل، كما يعد أطول مباحث الحكم الوضعي عنده، وقد بحث عدة مسائل تتعلق بالأسباب والمسببات وبمقاصد الشريعة، نعرض أهمها فيما يلي:

المطلب الأول: عدم التلازم بين مشروعية الأسباب ومشروعية المسببات

تعد هذه المسألة إحدى أهم المباحث التي ناقشها الإمام الشاطبي في علاقة الأسباب بمسبباتها، حيث يذهب إلى أن « مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات، وإن صح التلازم بينهما عادة »[1]، أي أنه لا تلازم بين حكم السبب وحكم المسبب؛ بل قد يأخذ المسبب حكمًا شرعيًّا آخر مخالفًا لحكم السبب. فإذا تعلق الأمر أو النهي أو التخيير بالسبب، فلا يلزم عنه تعلق الأمر أو النهي أو التخيير بالمسبب تباعا على وجه الإلزام، وإنما قد يحدث ذلك تباعًا على وجه العادة فقط. أي أن الاقتران بين مشروعية الأسباب ومسبباتها اقتران عادي لا تلازمي. مثال ذلك: أن الأمر بالقتل في القصاص لا يستلزم الأمر بزهوق الروح، والنهي عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهي عن احتراق الثوب، فيبقى المكلف يتعاطى الأسباب واكتسابها، وتبقى الأسباب من فعل اللّه تعالى وحكمه ولا كسب فيها للمكلف.

ويستدل الشاطبي على هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ﴾ [طه: ١٣٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [هود: ٦]، وقوله تعالى: ﴿ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾ [الذاريات: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ الْخَـٰلِقُونَ ﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿ اللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر: ٦٢]، ومن السنة قوله ﷺ: « **لو أنكم توكلتم على اللّه حق توكله لرزقتم كما يرزق**

= المذهب في قواعد المذهب (٢/ ٦٤٠). وذكر أهل التفسير أن الأسباب في القرآن الكريم على خمسة أوجه: الأول: الحبال في قوله تعالى: ﴿ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ﴾ والثاني: الأبواب في قوله تعالى: ﴿فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ﴾ وفي قوله: ﴿ لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴾، والثالث: العلم في قوله تعالى: ﴿ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ﴾ والرابع: الطريق في قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا ﴾ أي طريقا. والخامس: المواصلة والمودة في قوله تعالى: ﴿ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ﴾. انظر: ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص٤٠).

(١) الشاطبي، الموافقات (١/ ١٦٧).

الطير تغدو خماصًا وتروح بطانًا»[١]، وقوله كذلك «**اعقلها وتوكل**»[٢]؛ فالآيات دالة على أن نسبة إيجاد المسبب إلى اللّه ولا تعلق لكسب العبد بالمسببات مطلقًا، مع قيام الأدلة على مطالبة العبد بطلب أسبابها. ففي الآية الأولى مثلًا: دلالة على أن رفع التكليف بالمسبب بمنطوق الآية نصًا ﴿ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًاۖ ﴾ مع قيام أدلة كثيرة من نصوص أخرى تطالب المكلف بالسعي لتحصيل أسباب الرزق، فقد قام الدليل على التكليف بطلب الأسباب، وانتفاء التكليف بتحصيل المسببات. ويؤكد هذا المعنى في الآية الثانية والثالثة في التصريح بنسبة الرزق إلى اللّه تعالى حيث هو المتكفل به، وباقي الآيات دالة على المعنى نفسه.

وبالنسبة للحديث فقد جمع الحديث بين طلب عقل الناقة، والاتكال على اللّه في حفظها، مع أن حفظه الناقة مسبب عن عقلها، ولكن لما كان الحفظ، وهو المسبب غير مأمور به شرعًا جمع بين العقل والتوكل، ولم يجمع بين العقل والحفظ، حيث أوكل أمر الحفظ إلى اللّه تعالى بالتوكل، وفي هذا دلالة واضحة على أن المسبب لا تتعلق به مشروعية.

وينتهي الشاطبي إلى القول: «فصارت الأسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات، فإذًا لا يتعلق التكليف وخطابه إلا بمكتسب، فخرجت المسببات عن خطاب التكليف لأنها ليست من مقدورهم، ولو تعلق بها لكان تكليفًا بما لا يطاق»[٣].

وقد يعترض على ما قرره الشاطبي من أن الاستلزام بين الأسباب والمسببات

---

(١) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الزهد، باب في التوكل على اللّه (٤/ ٥٧٣)، رقم (٢٣٤٤). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب التوكل واليقين (٢/ ١٣٩٤)، رقم (٤١٦٤). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الرقائق، باب الورع والتوكل (٢/ ٥٠٩)، رقم (٧٣٠). أحمد، مسند أحمد، مسند عمر ابن الخطاب (١/ ٥١)، رقم (٢٠٥). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند عمر بن الخطاب (١/ ٢١٢)، رقم (٢٤٧). البزار، مسند البزار، مسند عمر بن الخطاب (١/ ٤٧٦)، رقم (٣٤٠). البيهقي، شعب الإيمان، الثالث عشر من شعب الإيمان وهو باب التوكل باللّه ﷻ والتسليم لأمره (٢/ ٦٦)، رقم (١١٨٢).

(٢) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع (٤/ ٦٦٨)، رقم (٢٥١٧). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الرقائق، باب الورع والتوكل (٢/ ٥١٠)، رقم (٧٣١). البيهقي، شعب الإيمان، الثالث عشر من شعب الإيمان (٢/ ٨٠)، رقم (١٢١٠).

(٣) الشاطبي، الموافقات (١/ ١٧٠).

موجود في أمور منها مثلًا: إباحة عقود البيوع والإجارات، ونحوها، يسلتزم عنها إباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها، وإذا تعلق بهذه العقود تحريم الربا والغرر، استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها، فهذه الصور ونحوها تخرق دعوى الشاطبي في أن الأمر في الأسباب والنهي عنها لا يستلزم الأمر بالمسببات والنهي عنها؛ بل ظاهر ذلك يفيد نوع من التلازم بين مشروعية الأسباب ومشروعية مسبباتها.

وقد رد الشاطبي على هذا الاعتراض بوجهين[1]:

الأول: ما تقدم من الأمثلة المعترض بها على أصل المسألة، وهو أنه لا تلازم بين مشروعية الأسباب ومشروعية المسببات، إنما جاء على حكم الاتفاق لا على حكم الالتزام.

والثاني: لو كانت دعوى الاعتراض سليمة لثبت التلازم بين الأسباب والمسببات في جميع الصور، واطردت المسألة في كل حالاتها، ولكن ذلك غير وارد، فتكون تلك الصور التي سبق ذكرها جاءت على سبيل الاتفاق ليس إلا. وما يؤكد هذا المعنى الذي أشار إليه الشاطبي أن الانتفاع بالبيع مثلًا مباح والنفقة عليه واجبة إذا كان حيوانًا، والنفقة من مسببات العقد المباح، فالسبب مباح والمسبب واجب، ومثال ذلك أيضًا: الذكاة فإذا وقعت في غير المأكول مثل الخنزير لا توصف بالحرمة، ومع ذلك فإن الانتفاع به محرم، فإذا وصفنا السبب بالإباحة فإن المسبب حتمًا يوصف بالحرمة. وعلى الرغم مما تقدم فإن إيقاع السبب من المكلف بمنزلة إيقاع المسبب، قصد ذلك المكلف أم لا، وبناء على ذلك فإن الأفعال التي تسبب عن كسب المكلف منسوبة إليه، وإن لم تكن من كسبه بدليل قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [المائدة: ٣٢]، ومن السنة قوله ﷺ: « من سن سنة حسنة... » (الحديث)[2]، وذلك على الرغم من أن المسببات التي حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبب[3]. وهذه مسألة ترجع حقيقتها إلى قاعدة سد الذرائع ومآل الفعل، وفيها يتضح المعيار الموضوعي لها، بحيث إن الأمر ينظر إليه من حيث الواقع ونفس الأمر، لا من حيث قصد المكلف ونيته، يوضح حسين حامد

---

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ١٧٠، ١٧١).

(٢) تقدم تخريج الحديث.

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٨، ١٨٩).

حسان هذه المسألة بقوله: «المعيار الموضوعي لقاعدة سد الذرائع، ليس المقصود بالظن والعلم فيما تقدم ظن المتذرع بالفعل المباح إلى المفسدة؛ بل إن المقصود ما يعده الشخص العادي علمًا أو ظنًّا، فإذا ثبت أن حافر البئر لا يعلم ولا يظن أن هذا العمل يؤدي إلى وقوع أحد فيه، وكان هذا العمل في نظر الشخص العادي مؤديًا إلى ذلك، فإن هذا العمل يعد غير مأذون فيه، ويسأل الحافر عن جميع النتائج المترتبة على فعله من ضمان الأنفس والأموال، أما العلم الشخصي فأمره إلى اللَّه الذي يعلم السرائر ويحاسب على المقاصد؛ فالمعيار في الذرائع معيار موضوعي لا شخصي ينظر فيه إلى الواقع ونفس الأمر، ومآل الفعل في نظر العقلاء وفقًا للعادات الجارية، ولا دخل فيه لنية الفاعل وقصده وعلمه وظنه؛ لأنه تعاطي السبب الذي من شأنه أن يوصل إلى النتيجة»[1].

المطلب الثاني: مقاصد الشارع وعلاقته بالمسببات

إذا كان اللَّه تعالى هو واضع الأسباب فإنه يستلزم عنه قصده إلى المسببات، بمعنى أن ما يترتب عن الأسباب من مسببات مقصودة شرعًا[2]. ويستدل الشاطبي على هذا المعنى بأن الأسباب لم تكن بأسباب إلا من حيث ما ينشأ عنها من مسببات، وإذا كانت كذلك لزم من القصد إلى وضعها أسبابًا، القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات. ومن جهة أخرى أن الأحكام الشرعية وهي أسباب شرعت لجلب المصالح أو درء المفاسد، وهي مسبباته، وجلب المصالح ودفع المفاسد مقصودة شرعًا[3].

ولكن قد يتناقض هذا الكلام السابق مع ما تقدم من أن المسببات غير مقصودة من جهة الأمر بالأسباب. وجواب ذلك أنه يوجد فرق بين القصدين؛ حيث إنهما متباينان فالمعنى الأول هو أن الشارع لم يقصد في التكليف بالأسباب التكليف بالمسببات؛ لأنها غير مقدورة للمكلفين، أما المعنى هنا فإن الشارع يقصد وقوع المسببات عن أسبابها، فتوارد القصدين على هذا الأمر باعتبارين مختلفين وهما غير متدافعين.

---

(١) حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة (ص٤٤).

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ١٧٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٧٣، ١٧٤).

المطلب الثالث: مقاصد المكلف وعلاقته بالمسببات

هناك علاقة بين مقصد المكلف والأسباب ومسبباتها؛ فالمكلف مطالب بإجراء تصرفاته من حيث الأحكام الموضوعة لها سواء كانت أسبابا أم لا، وسواء كانت تلك التصرفات معللة أم لا؛ فالمكلف لا يلزمه عند تعاطيه للأسباب الالتفات إلى المسببات ولا القصد إليها، كما أنه ليس من شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفات إلى المسببات، وعدم الالتفات إلى تلك المسببات لا يقدح في جريان الثواب والعقاب[1]. فهو مكلف بإيقاع الأسباب على وجهها المشروع لتكون صحيحة موافقة للشرع، وليس له التشوف بالقصد إلى مسبباتها. وينبني على هذا أن المكلف لا يلزمه القصد إلى السبب، وإنما هو مخير فيه، فإن شاء ترك القصد وإن شاء طلبه. ولكل منهما مراتب نوضحها فيما يلي:

القسم الأول: الالتفات إلى المسببات ومراتبها:

التفات المكلف إلى المسببات ودخول المكلف تحت طلبها على مراتب ثلاث، وهي:

المرتبة الأولى: أن يدخل في الأسباب ويعتقد أنه فاعل السبب أو مدلوله، أو صانع له أو خالق له، وهذا شرك وكفر. وذلك لما ثبت أن اللّٰه تعالى خالق كل شيء بما في ذلك الأسباب، وهذه من المسائل المعلومة في علم الكلام. يقول السنوسي: « إن اللّٰه هو الخالق بالاختيار لكل ممكن يبرز إلى الوجود ذاتًا كان أو قولًا أو فعلًا، لا يشاركه تعالى في ملكه جميع الممكنات شيء، أي شيء كان، وأن التأثير في إيجاد الممكنات خاصية من خواصه تعالى يستحيل ثبوتها لغيره »[2]. وقال في موضع آخر: « قول الأشعري ومن تابعه وهو الذي عليه الكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأمة أن قدرة العبد لا تأثير لها البتة، وإنما هي مقارنة لمقدورها فقط »[3]، ويقول: « كيف وقد نقل الإجماع في مواضع من كتبه على كفر من نسب الاختراع لغير اللّٰه تعالى،

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ١٧١ - ١٧٣).

(٢) السنوسي، أبو عبد اللّٰه، شرح السنوسية الكبرى المسماة عمدة أهل التوفيق والتسديد، تحقيق: عبد الفتاح عبد اللّٰه بركة، الكويت، دار القلم، (ط١)، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، (ص٢٨٠).

(٣) المرجع السابق (ص٢٨٤).

ونقل أيضًا إجماع الأمة على كفر من لم يقل بعموم صفات الباري تعالى »[(١)]. ويؤكد الغزالي هذا المعنى بقوله: « العلم بأن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه »[(٢)].

المرتبة الثانية: أن يدخل في الأسباب ويعتقد أنها عادة « فالالتفات إلى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة اللّٰه في خلقه، ولا هو منافٍ لكون السبب واقعا بقدرة اللّٰه تعالى، فإن قدرة اللّٰه تظهر عند وجود السبب، وعند علامه، فلا ينفي وجود السبب كونه خالقًا للمسبب، لكن هنا قد يغلب الالتفات إليه حتى يكون فقد السبب مؤثرًا ومنكرًا، وذلك لأن العادة غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سببًا، ولم ينظر إلى كونه موضوعًا بالجعل لا مقتضيًا بنفسه، وهذا هو غالب أحوال الخلق في الدخول في الأسباب »[(٣)].

المرتبة الثالثة: أن يدخل في الأسباب على أنها من اللّٰه تعالى ابتداء من غير تحكيم العادة؛ فالأسباب داخلة تحت قدرته تعالى، فهو المسبب لها « وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار السبب في المسبب من جهة نفسه، واعتباره فيه من جهة أن اللّٰه مسببه »[(٤)]، وهذه المراتب ذات صلة قوية بمباحث علم الكلام.

القسم الثاني: ترك الالتفات إلى المسببات ومراتبها:

وهي أيضًا على مراتب ثلاث[(٥)]:

المرتبة الأولى: أن يدخل في الأسباب من حيث إنها ابتلاء للمكلفين وامتحان لهم؛ فالنظر إلى الأسباب والمسببات من هذا الوجه، من حيث إنها موضوعة في هذه الدنيا لابتلاء العباد وامتحانهم لينظر ماذا يعملون.

المرتبة الثانية: أن يدخل في الأسباب بقصد التجرد عن الالتفات إليها، فهمه

---

(١) المرجع السابق (ص٢٨٥).
(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين (١/ ١١٠).
(٣) الشاطبي، الموافقات (١/ ١٧٩، ١٨٠).
(٤) المرجع السابق (١/ ١٨٠). انظر لتفاصيل أكثر حول الأسباب من منظور كلامي عند بعض أئمة السنة: محمد عبد اللّٰه الشرقاوي، الأسباب والمسببات، دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي، بيروت، دار الجيل، القاهرة، مكتبة الزهراء، (ط١)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، (ص١٠) وما بعدها.
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٠ – ١٨٢).

إفراد اللّه بالعبودية، ونفي الشريك له في التوجه بالتجرد والإخلاص في التوجيه والعبادة، ويدل على هذا المعنى نصوص من الشريعة، منها قوله تعالى: ﴿ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ﴾ [الزمر: ٢، ٣] فالمكلف في هذا المقام ينظر إلى الأسباب ومسبباتها على أنها وسائل للترقي إلى مقام القرب من اللّه تعالى.

المرتبة الثالثة: أن يدخل في الأسباب وهو مستحضر لأربعة أمور وهي:

أ - على أن الأسباب مأذونة شرعًا.

ب - على أن الدخول في تلك الأسباب تلبية لأمر الشارع، وتحقق بمقام العبودية له.

ج - على أن تلك الأسباب من اللّه تعالى، فهو واضعها ومجريها، وإن شاء عطلها أو أبطلها أو خرقها.

د - على أن تلك الأسباب ابتلاء وتمحيص من اللّه للمكلفين على صدق التوجه إليه.

ويرى الشاطبي بناء على استحضار هذه المعاني، أن هذا القصد - في هذه المرتبة الثالثة - شامل لجميع ما تقدم[1]. ويعلل شمولية هذا القصد لجميع ما تقدم؛ « لأنه توخي قصد الشارع من غير نظر في غيره، وقد علم قصده في تلك الأمور فحصل له كل ما في ضمن ذلك السبب مما علم ومما لم يعلم، فهو طالب للمسبب من طريق السبب، وعالم بأن اللّه هو المسبب، وهو المبتلي له، ومتحقق في صدق التوجه به إليه، فقصده مطلق، وإن دخل فيه قصد السبب، لكن ذلك كله منزّه عن الأغيار مصفى من الأكدار »[2]. وفي هذا تصريح واضح من الإمام الشاطبي على تفضيل هذه المرتبة الثالثة وتقديمها على غيرها من المراتب لخلوها من الأغيار والأكدار، على الرغم من أنها متضمنة لقصد المكلف للمسببات، والتي جعلها الشاطبي حسب ما أشرنا إليه سابقًا معنى غير لازم للمكلف، كما اعتبرها كذلك من الأمور المخيرة للمكلف، إن شاء التفت إليها، وإن شاء تركها حسب ما تقدم قريبًا. وفي هذا دلالة على أن الشاطبي « إنما جعل للمكلف الخيرة في الالتفات إلى المسببات أو عدمه

(١، ٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (١/ ١٨٣).

مع التسوية التامة بين الأمرين؛ لأجل ما قد يقع في الالتفات إلى المسببات والتعلق بها من الأغيار والأكدار. ولأجل هذا امتدح كل مراتب عدم الالتفات إلى المسببات، ولم يمتدح من مراتب الالتفات إليها إلا المرتبة الثالثة، وذلك أن المرتبة الأولى فيها كفر بالله، وفي المرتبة الثانية غفلة عن الله. وهذا ما يعنيه بالأغيار والأكدار، فإذا تبرأ قصد المكلف منها صار التفاته وقصده إلى المسببات أولى من عدمه، وبهذا نخرج من التناقض ونصل في التوافق مع ما قرره في كتاب المقاصد من أن قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع »[١].

المطلب الرابع: النتائج المترتبة على قصد المكلف وعلاقته بالأسباب

إذا باشر المكلف الأسباب وتعاطاها على وجه الكمال، بأن أوقعها بكمال شروطها، وانتفاء موانعها « ثم قصد أن لا يقع مسببه فقد قصد محالًا، وتكلف رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه »[٢]، وبذلك يكون قصده عبثًا، ويقع المسبب الذي أوقع سببه، ذلك أن الشارع قصد وقوع المسببات عن أسبابها، فيكون قصد المكلف عند ذلك مناقض لقصد الشارع « وكل قصد ناقض قصد الشارع فباطل فهذا القصد باطل »[٣].

فالأسباب تترتب عليها مسبباتها، وإن لم يرد المكلف تلك المسببات، فمن نكح امرأة بعقد زواج صحيح، فإن نكاحه تترتب عليه آثاره، ولو لم يرد العاقد ذلك، والنكاح يسبب المهر، ولو اشترط العاقد عدم وجوبه، وإذا توفي شخص انتقل الميراث إلى الوارث، وإن لم يرد الإنسان دخول ذلك المال في ملكه؛ لأن الميراث سببه الموت من غير اعتبار لإرادة الوارث أو المورث.

والحقيقة أنه يعارض صحة هذه المسألة أمران:

الأول: أن اختيار المكلف وقصده شرط في وضع الأسباب، فإذا كان اختياره منافيًا لاقتضاء الأسباب لمسبباتها، كانت تلك الأسباب فاقدة لشرط الاختيار، ولم تكن صحيحة، ويلزم عن ذلك أن تكون المسببات الناشئة عنها غير صحيحة لفقدها شرط الاختيار.

---

(١) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص١٧٦).

(٢) الشاطبي، الموافقات (١/ ١٩٠).

(٣) المرجع السابق (١/ ١٩١).

الثاني: إذا كان قصد المكلف مناقضًا لقصد الشارع كان عمله باطلًا، كأن يكون مثلًا: المتطهر قاصدًا أن لا يكون مستبيحًا للصلاة، فهو تعاطي لأسباب مبيحة بقصد أن لا تكون مبيحة فهي مناقضة ظاهرة لقصد الشارع.

وقد أجاب الشاطبي عن هذا الإشكال بما يلي:

الأول: أن المراد هو اختيار السبب، وقصده ليكون سببًا وقصده عدم السبب، وليس المراد في وقوع تلك الأسباب بغير اختيار، على أن الجمع بينهما ممكن لعدم تنافيهما، ولكون أحدهما سابقًا والآخر لاحقًا؛ فالمكلف هنا له الخيار في اختيار السبب، لكن لا خيار له في الحكم الواقع المترتب على السبب؛ لأن الأسباب ليست مؤثرة بنفسها، ولكن الذي يرتب عليها الأحكام هو الشارع، مثل: من قصد وطء زوجته وهو غير راغب في انجاب الولد.

وأما الجواب عن الثاني: فصورة المسألة أن فاعل السبب (المكلف) هنا قصد أن يكون ما وضعه الشارع منتجًا يجعله غير منتج، وما وضعه الشارع سببًا فعله على أن لا يكون له سببه، وهذا متعذر، وخارج عن مقدور المكلف، ويكون قصده عبثًا، بخلاف ما إذا كان « فاعل السبب فيه قاصدًا لجعله سببًا لمسبب لم يجعله الشارع مسببًا له، كنكاح المحلل، فإنه قاصد بنكاحه التحليل لغيره، ولم يضع الشارع النكاح لهذا المسبب، فقارن هذا القصد العقد فلم يكن سببًا شرعيًا، فلم يكن محللًا لا للنكاح ولا للمحلل له لأنه باطل »[1]. والفرق بين الأمرين، أن القصد في أحدهما مقارن للعمل فيؤثر فيه، فيبطله، وأما الثاني فالقصد تابع له بعد وقوع الفعل فلا يؤثر فيه.

وحاصل الأمر كما يوضحه الشاطبي: « أن أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب (أي هو ليس بسبب ولكن قصد به ما لم يجعل سببًا له)، والآخر أخذه على أنه سبب لا ينتج (بعد ما تلبس بالسبب ووقع منه كاملًا قصد أن لا يقع مسببه وطلب رفعه) فالأول لا ينتج له شيئًا، والآخر ينتج له؛ لأنه ليس الإنتاج باختياره ولا عدمه، فهذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب، ولكن زعم أنه لا يقع مسببه، وهذا كذب وطمع في غير مطمع، والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع »[2].

(١، ٢) الشاطبي، الموافقات (١/ ١٩٣).

وما تقدم بيانه مبني على الأسباب التي تقع باستكمال شرائطها وانتفاء موانعها، أما إذا وقعت الأسباب غير مستكملة لشرائطها، ولم تنتف عنها موانعها، فلا تقع مسبباتها مطلقًا؛ لأن الشارع لم يجعلها أسبابًا مقتضية إلا مع وجود شرائطها، وانتفاء موانعها[١]. وينبغي الانتباه إلى أن حديثنا هنا عن مخالفة قصد المكلف للسبب، وليس كلامنا عن اشتراطه لشرط يخالف مقتضى الشرط في العقد مثلًا.

المطلب الخامس: المكلف بين قصد الالتفات إلى المسببات وعدمه

بدأ الشاطبي عند حديثه عن قصد المكلف وعلاقته بالمسببات بترجيح عدم الالتفات إلى المسببات ونبه عن مزايا ذلك.

أولًا: مزايا عدم الالتفات إلى المسبب:

أشار الشاطبي إلى مزايا عدم الالتفات إلى المسبب في أن ترك الالتفات إلى المسبب، وصرف النظر عنه أقرب إلى الإخلاص والتفويض إلى اللّه والتوكل عليه[٢].

- ترك النظر إلى المسببات يؤدي به إلى الانتباه إلى السبب الذي تلبس به، فيوليه اهتماما ومحافظة، بخلاف ما إذا كان قصده المسبب، فإنه مظنة إهمال السبب وإيقاعه على غير أصالته وعلى غير قصد التعبد فيه للّه، وهذا يؤدي إلى الإخلال ويجر إلى المفاسد.

- تارك النظر إلى المسبب مستريح النفس ساكن البال؛ لأنه يجعل همَّه همًّا واحدًا، وهو تعاطي السبب والتعبد به، وإيقاعه على وجهه الصحيح، بخلاف الذي ينظر إلى المسبب، فإنه يكون مشغول البال منشغلًا بالمسبب، وإذا كثرت الأسباب كثرت عليه المسببات، وتشتت أمره بالانشغال بها، والنظر إليها، هل هي منتجة أم لا؟ وإذا أنتجت هل هي على القدر المرغوب فيرضى أم لا؟ فيعاود، وهذا قد يؤدي به

---

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ١٩٤).

(٢) أما الإخلاص فيظهر في وقوف المكلف عند حدود الأمر والنهي من غير نظر إلى سواهما، بخلاف الذي يلتفت إلى المسببات فإنه ينشغل بها ويصبح توجهه وتعلقه وحرصه على تلك المسببات وظهور ثمرتها. أما التفويض فيظهر في رجوع القلب إلى اللّـه تفويضًا وتوكلًا بسبب علم المكلف أن المسبب ليس بداخل تحت ما كلف به، وهو خارج عن حدود مقدوراته.

إلى العودة على السبب باللوم، وعلى المسبب بعدم الرضى، وفي كل ذلك انشغال وكثرة هموم[1].

– كذلك أن « ترك النظر في المسبب أعلى مرتبة وأزكى عملًا، إذا كان عاملًا في العبادات، وأوفر أجرًا في العادات؛ لأنه عامل على إسقاط حظه، بخلاف من كان ملتفتًا إلى المسببات إنه عامل على الالتفات إلى الحظوظ؛ لأن نتائج الأعمال راجعة إلى العباد مع أنها خلق اللّه، فإنه مصالح تعود عليهم... فالملتفت إليها عامل بحظه، ومن رجع إلى مجرد الأمر والنهي عامل على إسقاط الحظوظ »[2].

ثانيًا: مزايا قصد المسبب والالتفات إليه:

بعد أن بيَّن الشاطبي مزايا ترك المكلف القصد إلى المسبب، رجع لينبه على مزايا وفضائل النظر إلى المسبب والالتفات إليه، ويظهر ذلك فيما يلي[3]:

– نظر المكلف إلى المسببات التي هي مآلات الأسباب تكون له باعثًا على التحرز في الوقوع فيما لم يكن في حسبانه من مفاسد أو مضار؛ إذ الأسباب قد تكون طاعات فتكون مآلاتها مصالح، وقد تكون الأسباب معاصي فتكون مآلاتها مفاسد، ويشهد لهذين المعنيين قوله تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]. ومن السنة قوله ﷺ: « **من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها** »[4]، فالنظر إلى المسببات يجعل المكلف يحذر من التلبس بالأسباب الممنوعة التي تنتج مفاسد ترجع عليه بالوزر والعقاب، فيكون الالتفات إلى المسببات مطلوبًا ومرغوبًا عند تعاطي الأسباب.

– جعل اللّه تعالى المسببات في العادة تجري على وفق أسبابها في الاستقامة أو الاعوجاج، فإذا وقع السبب تامًّا وصحيحًا، كان المسبب على وفق ذلك، والعكس صحيح. ومن هنا إذا طرأ على المسبب خلل، نظر إلى التسبب هل وقع على تمامه أم لا؟ فإن كان على تمامه، لم يقع على المسبب لوم، وإلا رجع اللوم والمؤاخذة

(١، ٢) الشاطبي، الموافقات (١/ ٢٠٢).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٠٨).
(٤) سبق تخريج الحديث.

عليه. مثل الصانع إذا ثبت تفريطه بكونه غير مؤهل للعمل أو بتقصيره في عمله وعدم بذله جهدًا، فإن عليه الضمان، بخلاف ما إذا لم يفرط فلا ضمان عليه[1].

ويخلص الشاطبي إلى أن من « التفت إلى المسببات من حيث كانت علامة على الأسباب في الصحة أو الفساد لا من جهة أخرى، فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جريان الأسباب على وزان ما شرع، أو على خلاف ذلك، ومن هنا جعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلًا على ما في الباطن، فإن كان الظاهر منخرمًا حكم على الباطن بذلك، أو مستقيمًا حكم على الباطن بذلك أيضًا، وهو أصل عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات؛ بل الالتفات إليها من هذا الوجه نافع في جملة الشريعة جدًّا. والأدلة على صحته كثيرة جدًّا، وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن، وكفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصي، وعدالة العادل، وجرحة المجرح، وبذلك تنعقد العقود، وترتبط المواثيق، إلى غير ذلك من الأمور؛ بل هو كلية التشريع وعمدة التكليف بالنسبة إلى إقامة حدود الشعائر الإسلامية الخاصة والعامة »[2].

دعوى التناقض بين الأصلين وتوجيه ذلك:

بالنظر إلى كل أصل، وما يقتضيه ظاهره يتبادر إلى الذهن أن هناك نوعًا من التناقض بينهما؛ إذ أن من جهة النظر إلى المسببات نجد أن ذلك يجر مفاسد، وهذا يقتضي عدم الالتفات إلى المسبب في التسبب، ومن جهة أخرى يظهر أن النظر في المسببات يجر مصالح، وهذا يقتضي الالتفات إليها، فهي دعوى إلى النظر في المسببات ودعوى إلى عدم ذلك، وفي الوقت نفسه دعوى إلى أن الالتفات إلى المسببات تجر مفاسد، ودعوى إلى أنها تجر مصالح. وقد وجه الإمام الشاطبي هذا التناقض الوارد بأن هذه الدعوى صحيحة، ولكن ليس على إطلاقها ولا تعم من كل وجه، وهذا يدعو إلى تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح من الالتفات الذي يجر مفاسد. وضابط ذلك « أنه إن كان الالتفات إلى المسبب من شأنه التقوية للسبب والتكملة له والمبالغة في إكماله، فهو الذي يجلب المصلحة، وإن كان من شأنه أن يكر على السبب بالإبطال أو بالإضعاف أو بالتهاون فهو الذي يجلب المفسدة »[3]. فالضابط

(١، ٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٠٨).

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٠٩، ٢١٠).

هو ما قد يحققه الالتفات من مصالح أو مفاسد، فإن حقق مصالح كان الالتفات مطلوبًا، وهو من مقاصد الشارع، وإن كان الالتفات يجلب مفاسد، كان الالتفات مذمومًا وغير مطلوب، وعلمنا أنه ليس من مقاصد الشارع حتمًا. وهذا ما جعل الشاطبي يربط ربطًا ضروريًّا بين الأسباب الممنوعة والمفاسد، والأسباب المشروعة والمصالح فقال: « الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد »[1]. فهناك ارتباط ضروري بين الأسباب الممنوعة والمفاسد، والأسباب المشروعة والمصالح؛ فالأسباب الممنوعة مظنة لوجود المفاسد، والأسباب المشروعة مظنة لوجود المصالح.

فمثال الأسباب المشروعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه أمر مشروع؛ لأنه موضوع لإقامة الدين وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل، وما يطرأ في طريق ذلك من إتلاف نفس أو مال ليس بسبب في الوضع الشرعي، ولا مقصودًا وقوعه، وإن أدى إلى ذلك. ومثال الأسباب الممنوعة الأنكحة الفاسدة ممنوعة، وإن أدت إلى مصالح مثل إلحاق الولد وثبوت الميراث وغيرها من الأحكام؛ لأن « الذي يجب أن يعلم أن هذه المفاسد الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست بناشئة عنها في الحقيقة، وإنما هي ناشئة عن أسباب أخرى مناسبة لها »[2]؛ فتلك المصالح الكامنة في المفاسد ذات الأسباب الممنوعة، إنما هي مصالح موهومة لم ينظر إليها الشارع، والمفاسد الكامنة في المصالح ذات الأسباب المشروعة، إنما هي مفاسد موهومة لم ينظر إليها الشارع.

ويخلص الشاطبي إلى وضع معيار لذلك ليكون عونًا للمجتهد في تمييز بعضها من بعض فيقول: « فإذًا لا سبب مشروعًا إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع، فإن رأيته وقد انبنى عليه مفسدة فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب المشروع، وأيضًا فلا سبب ممنوعًا إلا وفيه مفسدة لأجلها منع، فإن رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر، فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع »[3]. فأنت ترى أن الشاطبي لم يهمل تلك المفاسد في الأسباب المشروعة، والمصالح في الأسباب الممنوعة، إنما

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢١١).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢١٢).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢١٣).

جعلها غير ناشئة عنها أصلًا، وقد نص على ذلك صراحة بقوله: « وإنما هي ناشئة عن أسباب أخر مناسبة لها »[١]، أي وجدت معها اتفاقًا وجاءت معها تباعًا. ويظهر أن في هذا تكلفًا بعيدًا؛ إذ إن المفاسد في الأسباب المشروعة، والمصالح في الأسباب الممنوعة إنما هي ناشئة عن تلك الأسباب ممنوعة كانت أو مشروعة، ولكن نظر الشارع إلى المصالح أو المفاسد وإلى أيهما تكون الغلبة، وعليه يكون مبنى التشريع، كما أن النظر في الأسباب الممنوعة إلى المصالح أصالة مع إهماله لتلك المفاسد الناشئة عن السبب المشروع، فإنها مفاسد مهملة في جنب المصالح المقصودة شرعًا. ولا يمكن أن تكون تلك الأسباب ناشئة عن أسباب أخرى لانعدامها عند انعدام السبب، وليس معنى هذا أن الأسباب شرعت للمفاسد؛ لأن السمع يأبى ذلك كما قال الشاطبي[٢]. ولكن المفاسد قد تنشأ عن أسباب مشروعة، ولكنها مهملة شرعًا إلى جنب المصلحة المطلوبة والمقصودة شرعًا - وتبقى القاعدة التي قررها الشاطبي صحيحة مطردة وهي أن « الأسباب المشروعة لا تكون أسبابًا للمفاسد، والأسباب الممنوعة لا تكون أسبابًا للمصالح؛ إذ لا يصح ذلك بحال »[٣].

المطلب السادس: مقاصد الأسباب

شرعت الأسباب الشرعية لتحصيل مسبباتها، وهي إما مصالح مجتلبة أو مفاسد مستدفعة، ومعنى ذلك أن الأسباب شرعت ابتداءًا وقصد منها استجلاب المصالح، أو استدفاع المفاسد، أما المسببات بالنظر إلى أسبابها فقد قسمها الشاطبي إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يعلم أو يظن أن الأسباب شرعت لأجلها سواء بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية، أو بالقصد الثاني، وهي متعلق المقاصد التابعة، فيكون تسبب المكلف فيه صحيح؛ « لأنه أتى الأمر من بابه وتوسل إليه بما أذن الشارع في التوسل به إلى ما أذن أيضًا في التوسل إليه »[٤]، فيكون الفعل صحيحًا؛ لأن قصد المكلف موافق لمقصد الشارع، إما بالقصد الأول أو بالقصد الثاني « والقصد

(١، ٢) المرجع السابق (١/ ٢١٢).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢١٤، ٢١٥).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢١٧).

المطابق لقصد الشارع هو الصحيح فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبب »[١].

مثال ذلك: أن الشارع قصد بالنكاح التناسل فيكون هو القصد الأول وهو متعلق المقاصد الأصلية، وبقيتها يدخل تحت القصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة، مثل مصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم والتمتع بما أحل اللّه من النساء، فقصد المكلف هنا مطابق لقصد الشارع على الجملة فيكون صحيحًا [٢].

القسم الثاني: ما يعلم أو يظن أن السبب لم يشرع لأجله ابتداءً؛ فقد جعل الشاطبي هذا التسبب غير صحيح لأوجه نلخصها فيما يلي:

أ - « لأن السبب لم يشرع أولًا لهذا السبب المفروض، وإذا لم يشرع له فلا يتسبب عنه حكمته في جلب مصلحة ولا دفع مفسدة بالنسبة إلى ما قصد بالسبب فهو إذًا باطل »[٣].

ب - هذا السبب بالنسبة إلى هذا المقصود المفروض غير مشروع، فصار بالسبب الذي لم يشرع أصلًا، وإذا كان التسبب غير المشروع أصلًا، لا يصح فكذلك ما شرع إذا أخذ لما لم يشرع له »[٤].

ج - « أن كون الشارع لم يشرع هذا السبب لهذا المسبب المعين دليل على أن في ذلك التسبب مفسدة لا مصلحة، أو أن المصلحة المشروع لها السبب منتفية بذلك المسبب، فيصير السبب بالنسبة إليه عبثًا »[٥]. مثال ذلك: إذا قصد المكلف بالنكاح التوسل إلى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلل، أو بالبيع الذي يتوسل به إلى الربا مع إبطال البيع، فهذه العقود ونحوها يعلم أو يظن أن الشارع لم يقصدها، فيكون هذا العمل باطلًا؛ لمخالفته لقصد الشارع في النكاح والبيع.

القسم الثالث: جهالة المسبب، وذلك بأن يقصد بالسبب مسببًا لا يعلم، ولا يظن أنه مقصود الشارع أو غير مقصود له، فهذا القسم جعله الشاطبي موضع نظر ومحل إشكال واشتباه؛ لجهالة كون التسبب مشروع أو غير مشروع، ورجح التوقف، ووجه ذلك بأن العمل إذا كان دائرًا بين أن يكون مشروعًا، أو غير مشروع كان الإقدام على

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢١٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢١٧).

(٣ - ٥) المرجع السابق (١/ ٢١٩).

التسبب ليس مأذونًا وغير مشروع[1]. ويؤكد هذا المعنى بقوله: « فإذا ثبت هذا وتبين مسبب لا ندري أهو مما قصد الشارع بالسبب المشروع أو مما لم يقصده وجب التوقف حتى يعرف الحكم فيه »[2].

بعض النتائج المرتبة على مفهوم السبب عند الشاطبي:

من خلال بحث الشاطبي للأسباب، يمكن ملاحظة أهم النتائج البحثية التي نحددها في النقاط التالية، وهي:

- لا توجد هناك علاقة تلازمية بين مشروعية الأسباب، ومشروعية المسببات، أي لا تلازم بين حكم السبب وحكم المسبب؛ بل قد يأخذ المسبب حكمًا شرعيًّا آخر لحكم السبب.

- وضع الشارع للأسباب يستلزم عنه قصده إلى المسببات، بمعنى أن ما يترتب عن الأسباب من مسببات مقصودة شرعًا.

- المكلف لا يلزمه القصد إلى السبب، وإنما هو مخير فيه، وعدم التفاته إلى المسببات على مراتب ثلاث:

أ - عدم التفاته إلى المسببات على أساس أنها امتحان وبلاء.

ب - عدم التفاته إلى المسببات بقصد التجرد عن الالتفات إليها بالتجرد والإخلاص.

ج - عدم التفاته إلى المسببات وهو مستحضر لجملة من المعاني.

- التفات المكلف إلى المسببات ودخوله تحت طلبها على مراتب ثلاث وهي:

أ - أن يدخل في الأسباب ويعتقد أنه فاعل السبب، وهذا شرك.

ب - أن يدخل في الأسباب ويعتقد أنها عادة، وهو غالب أحوال الخلق.

ج - أن يدخل في الأسباب ويعتقد أنها من اللّٰه ابتداء.

- هناك مزايا لالتفات المكلف وقصده المسببات.

- هناك مزايا لعدم التفات المكلف وقصده المسببات.

(١، ٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٢٩).

- ترتيب الأسباب الشرعية لتحصيل مسبباتها، وهي إما مصالح مجتلبة أو مفاسد مستدفعة بمعنى أنها شرعت ابتداء، وقصد منها استجلاب المصالح واستدفاع المفاسد.

***

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

مفهوم العموم وطرق إثباته وأثره في التخصيص

تعرض الشاطبي لمباحث العموم[١]، والخصوص مناقشًا صيغ العموم ومسائل

(١) العام لغة: شمول أمر لمتعدد سواء كان الأمر لفظًا أو غيره، ومنه قولهم: عمهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم. انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص١٩٧). واصطلاحًا: هو القول المشتمل على شيئين فصاعدًا. الجويني، التلخيص في أصول الفقه (٢/ ٥٥٥). وإنما سمي عامًا لتعلقه بشيئين عمومًا فصاعدًا. المرجع السابق (٢/٦). ابن السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه (ص٤٤). وانظر: الجرجاني، التعريفات (ص ١٨٨). الغزالي، المستصفى (١/ ٢٠). الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٢٦). الطوفي، شرح مختصر الروضة (٢/ ٤٤٨). الشوكاني، إرشاد الفحول (ص١٩٨). ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه (١/ ٤٨). وانظر: الشيرازي، اللمع، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، (ص٢٦). السمعاني، قواطع الأدلة (١/ ١٥٤). أما الخاص: « فهو اللفظ الدال على شيء بعينه ». الطوفي، شرح مختصر الروضة (٢/ ٥٥٠). الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٤٣). الشاشي، أصول الشاشي (ص١٣). الجويني، التلخيص في أصول الفقه (٢/ ٧). ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص١٢٠). التلمساني، الشريف أبو عبد اللّٰـه محمد بن أحمد الحسني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق: محمد علي فركوس، مكة المكرمة، المكتبة المكية، بيروت: مؤسسة الريان، (ط١)، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، (ص٤٨٦). الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الآمل (ص٢٩٧). الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود (١/ ٢٠٦). الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص١٨١). القرافي، شهاب الدين، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق: أحمد الختم عبد اللّٰـه، المكتبة المكية، دار الكتبي، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)،(١/ ١٥٧). سويد الدمشقي، محمد أمين، تسهيل الحصول على قواعد الأصول، تحقيق: مصطفى سعيد الخن، دمشق، دار القلم، (ط١)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، (ص٨٧). المبرد، شرح غاية السول (ص٣٠٢). الشيرازي، أبو اسحاق، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت، دار الفكر تصوير عن (ط١)، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، (ص١٠٥). النسفي، أبو البركات عبد اللّٰـه، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، بيروت، دار الكتب العلمية، ب ت، (١/ ١٥٩). الأسنوي، زوائد الأصول على منهاج الأصول (ص٥٤). ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (ص١٩٤). أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه (١/ ١٨٩). الأرموي، التحصيل من المحصول (١/ ٣٤٣). ابن برهان البغدادي، أبو الفتح أحمد بن علي، الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، الرياض، مكتبة المعارف، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، (١/ ٢٠٢). ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص١٧).

التخصيص، وناقشهما كعادته بطريقة مخالفة لما عهدته المدونات الأصولية التي سبقته، ونشير هنا إلى أهم المسائل الأصولية المتعلقة بالعموم والخصوص والتي نلحظ فيها مظاهر النزعة التجديدية والنقدية.

أولًا: العموم المعنوي عند الشاطبي:

يطلق الشاطبي العموم ويريد به العموم المعنوي، سواء كان لهذا العموم صيغة مخصوصة بعينها، أم تجرد عن الصيغة؛ لأن حصول العموم في النص عند الشاطبي ليس منوط فقط بالصيغ الدالة عليه، بحيث إن تلك الصيغ والألفاظ تعطيه صفة العموم؛ بل قد يستفاد العموم من جهة أخرى غير الصيغ، يقول الشاطبي: «العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب الشريعة، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مجراة على عمومها على كل حال»[١]. ومناط تحقق العموم عند الشاطبي يرجع إلى عموم الأدلة المستعملة التي تعطي للنص صفة العموم استنادًا إلى الاستقراء. يقول الشاطبي: «بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم»[٢].

مثال ذلك: أن وجوب الصلاة أو غيرها من العبادات الواجبة، ثبوت العموم فيها ليس متوقفًا على الصيغ الدالة على عمومها، وإنما العموم فيها مستفاد من استقراء نصوص الشارع في وجوب الصلاة، هذا الاستقراء يوصلنا إلى الحكم بالقطع بدلالة النص على العموم، وهذا العموم يطلق عليه الشاطبي العموم المعنوي؛ فالعموم ليس مستفادًا من نص بعينه أو بالاستناد إلى صيغة بعينها، وإنما من المجموع الكلي للنصوص الشرعية التي أفادت عموم النص، والأمر يجري في غيرها من الواجبات الأخرى مثل الصيام أو الحج أو الزكاة، أو المنهيات مثل الظلم وأكل الخبائث ونحو ذلك من النصوص العامة[٣].

ثانيًا: صيغ العموم ومباحث التخصيص[٤] بين الشاطبي والجمهور:

وضع علماء الأصول للعموم صيغًا باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها،

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٧١). (٢، ٣) المرجع السابق (٣/ ٢٣٢).

(٤) التخصيص عند الأصوليين هو: بيان المراد باللفظ أو بيان أن بعض مدلول اللفظ غير مراد بالحكم. الطوفي، =

وألحقوا بها بعد ذلك مباحث المخصصات المتصلة والمخصصات المنفصلة حسب ما يقتضيه العموم، وما قد يطرأ عليه من تخصيص حسب ما هو مبين في المدونات الأصولية[1]. ولكن الشاطبي نحى في بحثه لهذه المسألة منحى آخر خالف به سائر الأصوليين؛ حيث قسم الصيغ الدالة على العموم إلى قسمين: **أحدهما** باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها، وهذا النوع يحتاج إلى المخصصات المنفصلة، وهذا ما أشار إليه الأصوليون في مدوناتهم. **والثاني**: باعتبار المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها[2]. وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك. وأطلق الشاطبي على النوع الأول: الاعتبار القياسي، وعلى الثاني: الاعتبار الاستعمالي، وقد رجح الاعتبار الاستعمالي على الاعتبار القياسي، يقول الشاطبي: « والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي »[3]. فمذهب الشاطبي في المسألة أن ألفاظ العموم تطلق بحسب ما قصد تعميمه حسب السياق، لا حسب ما تدل عليه الألفاظ بحسب ما وضعت

= شرح مختصر الروضة (٢/ ٥٥٠). أو هو تمييز بعض الجملة بحكم، وقيل: إخراج بعض ما تناوله العموم. ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه (١/ ٤٩). الرازي، المحصول في علم الأصول (٣/ ٧). ابن السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه (ص٤٧). الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٤٣). القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم (٢/ ٧٩). الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٤٤). ابن نجيم، فتح الغفار بشرح المنار (١/ ١٨). لتفاصيل أخرى عن تعريفات التخصيص وبعض مسائله انظر: الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الآمل (ص٣٠٠). الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود (١/ ٢٣٢). الزركشي، تشنيف المسامع (١/ ٣٥٨). المبرد، شرح غاية السول (ص٣٢٦). حاشية البناني على شرح المحلي (٢/ ٣). حاشية العطار على شرح المحلي (٢/ ٣١). الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (٢٠٨). ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٣/ ٢٢٩). السمعاني، قواطع الأدلة (١/ ١٧٤). القرافي، نفائس الأصول (٤/ ١٧٣٨). القرافي، نفائس الأصول (٤/ ١٩٢٢). الأسنوي، زوائد الأصول على منهاج الأصول (ص٨٣).

(١) انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٢٢). الغزالي، المستصفى (٢/ ٤٨). الشيرازي، اللمع (ص٢٦). الأرموي، التحصيل من الحاصل (١/ ٣٨٦ - ٣٨٩). ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه (١/ ١٧). الطوفي، شرح مختصر الروضة (ص٥٥٠). الزركشي، تشنيف المسامع (١/ ٣٣١ - ٣٣٩). القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم (٢/ ١٩٥)، التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (١/ ٤٢). التلمساني، مفتاح الوصول (ص٥٣٤). الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٤٧ - ٢٧٥). السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٣/ ٢٣٤). أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه (١/ ٢٥٢). الأرموي، التحصيل من المحصول (١/ ٣٨٦). السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه (ص ٤٨ - ٥٢).

(٢، ٣) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٣٩).

لها. وحاصل الأمر عنده أن أساس العموم هو الاعتبار الاستعمالي، وضابط ذلك مقتضيات الأحوال[١]. ويريد الشاطبي بمقتضيات الأحوال القرائن التي يدركها العقل والحس[٢]، وقد استند في ترجيح مذهبه إلى جملة أدلة منها:

- أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما تقصد تعميمه، دون ما تدل عليه الألفاظ الموضوعة في الخطاب، فإذا قال أحدهم: من دخل داري أكرمته، فإن المتكلم ليس مرادًا وإن كان داخلًا في الخطاب، أو حلف بالطلاق ليضربن جميع من في الدار فضربهم ولم يضرب نفسه لم يحنث؛ لأنه غير مراد وإن كان داخلًا في الخطاب، ولو قال: اتهم الحاكم كل من في المدينة فضربهم، لا يدخل الحاكم في التهمة والضرب، ومثل قوله تعالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، لا يدخل اللَّه تعالى في الآية، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، لا يدخل اللَّه تعالى في الإخبار وإن كان عالمًا بنفسه وصفاته.

فهذا التعميم الحاصل لا يصح الاستثناء فيه باللسان؛ لأنه ليس من عادة العرب في ذلك، فلا تقول مثلًا: من داخل داري أكرمته إلا نفسي؛ لأن العرب تنظر إلى ما قصد استعماله في الخطاب لا بحسب اللفظ الذي وضع له.

- مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، فإن الآية حسب تفسير الشاطبي لم يقصد بها أنها تدمر السموات والأرض والجبال ونحو ذلك، إنما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه، مما من شأنه أن تؤثر فيه حسب الأمر الإلهي، ولذلك قال تعالى: ﴿ فَأَصۡبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡۚ ﴾، فإعمال مقتضيات الأحوال، والقرائن، ومقصود الشارع في الآية لا يجعل هناك حاجة للقول بالتخصيص في الآية؛ لأن الخارج بتخصيص العقل والحس لم يدخل ابتداء حتى نفتش عن إخراجه بمخصص.

وكلام الشاطبي هذا قريب من قول المرجئة وقول الإمام أبي الحسن الأشعري حيث ذهبوا إلى أن شيئًا من الصيغ لا يقتضي العموم بذاته، ولا مع القرائن، بل إنما يكون العموم عند إرادة المتكلم[٣].

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٤١).

(٢) انظر: حاشية عبد اللـه دراز، الموافقات (٣/ ٢٤١).

(٣) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٠٢).

ومذهب الجمهور على خلاف مذهب الشاطبي، يقول السبكي: « العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر، والصحيح دخول النادرة وغير المقصود تحته »[١]. كما صحح الزركشي دخول النادر وإن لم يرد في اللفظ، وبناء عليه صحح المسابقة على الفيل لقوله ﷺ: « **لا سبق إلا في خف أو حافر** »[٢]، والفيل ذو خف، والمسابقة عليه نادرة[٣]. كما صحح الزركشي أيضًا دخول الصور غير المقصودة حيث قال: « والصحيح الدخول؛ لأن المراد إنما هو اللفظ فلا مبالاة بصورة لم تقصد، فإن المقاصد لا انضباط لها، والرجوع إلى منضبط أولى »[٤].

وإعمال الاعتبار الاستعمالي في العموم ينفي عنه التخصيص، ولا تصبح هناك حاجة ملحة للقول به؛ إذ دخول ما لا ينبغي دخوله يكون من قبيل الوهم، هذا عند الشاطبي، أما عند غيره من العلماء فمبناه أن كل ما يدخل بحسب الوضع، يصح إخراج بعضه بالمخصصات، فيكون العام قابلا للتخصيص.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، فالملائكة والمسيح وهم ممن عبدوا غير مرادين في الآية على مذهب الجمهور؛ لأن (ما) موضوعة لما لا يعقل فلا يشمل الملائكة ولا عيسى عليه السلام. وعلى مذهب الشاطبي أن الخطاب ابتداء لكفار قريش لا لغيرهم اعتبارًا لمساق الآية، وهم لم يكونوا يعبدون المسيح ولا الملائكة، فيكون ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ عام في الأصنام التي كانوا يعبدونها، فلم يدخل في العموم الاستعمالي غير ذلك[٥].

ويخلص الشاطبي إلى أن القول بالاعتبار الاستعمالي للعموم لا يجعل هناك حاجة للقول بالتخصيص بأي حال، وتبقى العمومات قواعد صادقة العموم، ولا عبرة

---

(١) السبكي، جمع الجوامع (ص٤٤).

(٢) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في السبق (٣/ ٢٩)، رقم (٢٥٧٤). النسائي، سنن النسائي، كتاب الخيل، باب السبق (٦/ ٢٢٦)، رقم (٣٥٨٥). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الجهاد، باب السبق والرهان (٢/ ٩٦٠)، رقم (٢٨٧٨). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب السير، باب السبق (١٠/ ٥٤٣)، رقم (٤٦٨٩). أحمد، مسند أحمد، مسند أبي هريرة (٢/ ٥٠٥)، رقم (٧٤٣٣). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب السبق والرمي، باب لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل (١٤/ ٤٢١)، رقم (٢٠٣٠٥).

(٣، ٤) الزركشي، تشنيف المسامع (١/ ٣٢٤).

(٥) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٤٨).

للعموم اللفظي (العموم الإفرادي)[١]. وبناء على مذهبه في العموم فإنه ليس هناك عنده شيء يسمى تخصيصًا متصلًا أو منفصلًا، أما التخصيص بالمتصل كالاستثناء والصفة ونحوهما فليس عنده بإخراج لشيء، وإنما « هو بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع منه غير ما قصد »[٢]، فإذا قلت: عشرة إلا سبعة، فإنه مرادف لقولك سبعة، وإنما هو وضع آخر عرض حالة التركيب. وأما التخصيص بالمنفصل فهو عند الشاطبي يرجع « إلى بيان المقصود في عموم الصيغ... لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون »[٣].

وبذلك يظهر الفرق بين مذهب الشاطبي ومذهب الجمهور، فعند الأصوليين: التخصيص هو بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص، أي أنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه، أما عند الشاطبي: فإنه يرجع إلى « بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي »[٤]؛ بمعنى بيان لوضع اللفظ، وبعبارة أخرى: التخصيص عند الجمهور: هو إخراج اللفظ، وعند الشاطبي: بيان لوضع اللفظ، والجمهور يطلقون عليه تخصيصًا، والشاطبي يطلق عليه بيانًا.

وينظر الشاطبي إلى مذهب الجمهور على أنهم اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع الإفرادي، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالي، وهذا في رأيه من شأنه أن يشكل خطرًا شنيعًا في الشريعة بسبب أن غالب الأدلة الشرعية عمدتها العمومات[٥]، وسبب خطر ذلك وقوع الخلاف بين العلماء في حجية العام بعد التخصيص هل هو حجة أم لا؟ ويوضح ذلك ابن سريج بقوله: « أن بتقدير قيام المخصص لا يكون العموم حجة في صورة التخصيص، فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز أن يكون العموم حجة وأن لا يكون، والأصل أن لا يكون حجة إبقاء للشيء على حكم الأصل »[٦].

والحقيقة أن هذه مسألة خلافية بين علماء الأصول، ومذهب الجمهور

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٤٩).
(٢، ٣) المرجع السابق (٣/ ٢٥٥).
(٤) المرجع السابق (٣/ ٢٥٦).
(٥) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٥٦، ٢٥٧).
(٦) الرازي، المحصول في علم الأصول (٣/ ٢٣).

وهو المختار عند الآمدي صحة الاحتجاج به فيما وراء صور التخصيص[١]. يقول السرخسي: « والصحيح عندي أن المذهب عند علمائنا - رحمهم اللَّه - في العام إذا لحقه خصوص يبقى حجة فيما وراء الخصوص، سواء كان الخصوص مجهولًا أو معلوما »[٢]. وصورة المسألة بالمثال أنه إذا ورد مثلًا قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ ﴾ [المائدة: ٣]، مع قوله ﷺ: « **أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد، والكبد والطحال** »[٣]. فهل تبقى الآية حجة في تحريم ما عدا ذلك من الميتات والدماء أم لا؟

ومثله أيضًا إذا ورد قوله ﷺ: « **فيما سقت السماء العشر** »[٤]، وقوله ﷺ: « **ليس في الخضروات صدقة** »[٥]، فهل يبقى الحديث الأول حجة في وجوب العشر فيما عدا الخضروات أم لا؟

في هذه المسألة مذاهب وهي:

الأول: أن العام بعد التخصيص حجة مطلقًا، وهو مذهب جمهور الأصوليين واختاره الآمدي وابن الحاجب وغيرهما.

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٤٤٤). وانظر: الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص١٨٩، ١٩٠). الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود (١/ ٢٤٠). ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (ص ٢٠٩).

(٢) السرخسي، المحرر في أصول الفقه (١/ ١٠٧).

(٣) أحمد، مسند أحمد، مسند عبد اللّه بن عمر بن الخطاب (٢/ ٢٣٠)، رقم (٥٦٩٠). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الطهارة، باب الحوت يموت في الماء والجراد (١/ ٤٣٠)، رقم (١٢٤٤). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الأطعمة،باب الكبد والطحال (٢/ ١١٠٢)، رقم (٣٣١٤). البيهقي، شعب الإيمان، التاسع والثلاثون من شعب الإيمان وهو باب في المطاعم والمشارب (٥/ ٢٠)، رقم (٥٦٢٧). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الأشربة وغيرها، باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك (٤/ ٢٧١)، رقم (٢٥).

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء (٢/ ٥٤٠)، رقم (١٤١٢). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الزكاة، باب ذكر مبلغ الواجب من الصدقة في الحبوب والثمار (٤/ ٣٧)، رقم (٢٣٠٧). أحمد، مسند أحمد، حديث معاذ بن جبل (٦/ ٣٠٨)، رقم (٢١٥٣٢). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الزكاة، باب قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض (٦/ ٢٥)، رقم (٧٥٨٢).

(٥) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الخضروات (٣/ ٣٠)، رقم (٦٣٨). البزار، مسند البزار، مسند طلحة بن عبيد اللّه ﷺ، (٣/ ١٥٦)، رقم (٩٤٠). الدراقطني، سنن الدارقطني، كتاب الزكاة، باب ليس في الخضروات صدقة (٢/ ٩٤)، رقم (١).

الثاني: أنه ليس بحجة مطلقًا، وهو مذهب أبي ثور وعيسى بن أبان وحكاه القفال الشاسي عن أهل العراق.

الثالث: أنه إذا خص بدليل متصل كالاستثناء والشرط والصفة فهو حجة فيما بقي، وإن خص بدليل منفصل لم يبق حجة ويصير مجملًا، وهو مذهب البلخي ومحمد بن شجاع الثلجي.

الرابع: إن كان العام قبل التخصيص ممكن الامتثال دون بيان فهو حجة بعد التخصيص، وإلا فلا، وهو قول القاضي عبد الجبار.

الخامس: أنه يكون حجة في أقل الجمع لأنه المتعين، ولا يجوز فيما زاد عليه، وهو مذهب قوم من الأصوليين.

السادس: الوقف فلا يحمل به إلا بدليل، حكاه أبو الحسين القطان وجعله مغايرًا لقول عيسى بن آبان[١].

ولكن مذهب الفقهاء أنه حجة. قال حلولو: « ومذهب الفقهاء أنه حجة مطلقًا خص بمعين أو بمبهم محتجين بأن عمومات القرآن كلها مخصوصة إلا ما قل، نحو ﴿ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾ ولو خرج العام المخصوص عن أن يكون حجة لخرج القرآن عن كونه حجة، ثم إن الصحابة والتابعين ومن بعدهم لم يزالوا يستدلون بها مع ما هي عليه من غير تخصيص بعضها من غير نكير »[٢].

وبناء على مذهب الجمهور يبقى الإشكال قائمًا لقولهم بالتخصيص، ولتقريرهم أن أغلب العمومات مخصصة، وعلى مذهب الشاطبي لا إشكال وارد بسبب حجية العمومات ولا تخصيص يرد عليها، وهذا ما دفع الشاطبي إلى القول معلقًا على قول ابن عباس: ما من عام إلا وقد خص. « وما نقل عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل على التأويل »[٣]. والشاطبي بمسلكه هذا يخالف ما عليه جمهور

---

(١) انظر تفاصيل هذه المذاهب في: الرازي، المحصول (٣/ ٢٣). الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٤٤٤). الطوفي، شرح مختصر الروضة (ص٥٢٦). الزركشي، تشنيف المسامع (١/ ٣٦٢، ٣٦٣). المبرد، شرح غاية السول (ص٣١١). ابن قدامة، نزهة الخاطر (٢/ ١٥٠، ١٥١). الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٣٦).

(٢) المشاط، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة (ص١٣٥، ١٣٦).

(٣) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٥٨).

الأصوليين فقد نقل الشوكاني اتفاق أهل العلم سلفًا وخلفًا على أن التخصيص للعمومات جائز، وقال: « ولم يخالف في ذلك أحد ممن يعتد به وهو معلوم من هذه الشريعة المطهرة لا يخفى على من له أدنى تمسك بها حتى قيل: أنه لا عام إلا وهو مخصوص »[١]؛ فالشوكاني يؤكد كلام ابن عباس حاملًا إياه على ظاهره دون تأويل، خلافًا لصنيع الشاطبي.

والحقيقة أن مسلك الشاطبي في المسألة وجيه، ولكن يبقى مذهب الجمهور في المسألة أسلم؛ ذلك أن مسلك الشاطبي مبني على التشوف إلى مقصد المتكلم والتوقف على مراده في الكلام من خلال السياق وقرائن أخرى، وذلك متعذر أو كالمتعذر؛ لأن الوقوف على مراد المتكلم يفتقر إلى مسالك ونظر وبحث، بخلاف مذهب الجمهور فهو جري على ظواهر النصوص، ولكن تبقى نتيجة كل مسلك واحدة؛ فسواء اعتمدنا مسلك الشاطبي أو مسلك الجمهور فإن النتيجة واحدة.

ويربط الشاطبي مسألة العموم بالعزيمة والرخصة؛ حيث يقوم بتعدية المفاهيم التي أسس عليها معاني العموم إلى العزيمة والرخصة؛ حيث يذهب إلى أن سائر الأعذار والرخص لا تخصص العزائم؛ فقد يبدو ظاهرا أن تلك الأعذار والرخص تخصصها، ولكن في الحقيقة هي ليست بمخصصة وتبقى العزائم جارية على عمومها من غير تخصيص، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصتها فذلك إطلاق مجازي لا حقيقي[٢]. يقول الشاطبي: « عمومات العزائم وإن ظهر ببادي الرأي أن الرخص تخصصها، فليست بمخصصة لها في الحقيقة؛ بل العزائم باقية على عمومها، وإن أطلق عليها أن الرخص خصصتها فإطلاق مجازي لا حقيقي »[٣].

وبناء على ذلك فلا تقول مثلًا: أن الصيام واجب إلا على المسافر، أو أن صلاة الجمعة واجبة إلا على المسافر، أو أن القيام في الصلاة واجب إلا على المريض، ويكون بذلك عموم العزائم قد خصصتها الرخص، ولكن ينطلق الشاطبي لتوجيه معنى الرخص انطلاقًا من بيان حقيقتها؛ حيث إنها إما أن تقع بالنسبة إلى ما لا يطاق أو لا؟ فإن كانت مما لا يطاق فلا تعتبر رخصة في حق المكلف؛ لأن المكلف في

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٤٦).

(٢، ٣) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٥٩).

هذه الحالة لم يخاطب بالعزيمة أصالة لأنه لا يطيقها، أو يقال: إن خطاب العزيمة هنا مرفوع من الأصل، مثل المصلي الذي لا يطيق القيام في صلاة الفريضة لمرض به، فجلوسه عند الشاطبي ليست رخصة وإنما هو عزيمة في حقه؛ لأن فرضه هو الجلوس والحالة هذه، فلم يسقط عنه فرض القيام، ولكن بسبب مرضه تلبس بوضع آخر أصبح فرضه الجلوس، وأصبحت عزيمة في حقه، لا أنه انتقل من العزيمة إلى الرخصة[١].

وتبقى محاولة الشاطبي في العمومات في باب العزائم والرخص إجراء لقاعدة العموم التي أثبتها ومحاولة تعدية مفهومها إلى باب آخر من أبواب أصول الفقه، وإن كانت لا توجد هنا فائدة عملية كبيرة في اعتبار الرخص مخصصة للعزائم أم لا.

ثالثًا: طرق إثبات العموم عند الشاطبي:

يذهب سائر الأصوليين إلى إثبات العموم بالصيغ المعروفة التي اشتهرت في كتب الأصول وتداولت في مدوناتهم[٢]. يقول الشيرازي: « للعموم صيغة بمجردها تدل

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٥٩).

(٢) ذكر علماء الأصول صيغ العموم وهي: أحدها: ما عرف باللام غير العهدية وهو إما لفظ واحد مثل السارق، أو جمع له واحد من لفظه مثل المسلمين أو لا واحد له منه مثل الناس، والثاني: ما أضيف إلى معرفة كمال عمرو، والثالث: أدوات الشرط كمن و ما و أي و أين ومتى و أيان، والرابع: كل وجميع، والخامس: النكرة في سياق النفي. انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة (ص٤٦٥). ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه (١/ ١٧). عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي، نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر، بيروت، دار الكتب العلمية، ب. ت، (٢/ ١٢٣). الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول (١/ ٢٣٧). الجويني، البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٢٢). الجويني، كتاب التلخيص في أصول الفقه (٢/ ١٤ - ١٨). الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٤١٥). الأرموي، التحصيل من الحاصل (١/ ٣٤٥). الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الآمل (ص٣٠١). الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص١٨٢، ١٨٣). السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٣/ ٨٦). القرافي، نفائس الأصول (٤/ ١٧٢٣). العلائي، صلاح الدين أبي سعيد خليل، تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، (ط١)، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، (ص١٩٢ - ٢٢٣). وانظر (ص٢٤٦ - ٥١٩) حيث فصل المصنف القول في (٢٤) صيغة للعموم. السرخسي، المحرر في أصول الفقه (١/ ١١٢ - ١٢٠). وذكر القرافي مائتين وخمسين صيغة، واقتصر على حصر مائتين وست وتسعين انظر: القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم (١/ ٣٥١) وما بعدها. سويد الدمشقي، تسهيل الحصول على قواعد الأصول (ص٩٤). التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (١/ ٤٩). الباجي، أحكام الفصول في أحكام الأصول (١/ ٢٣٧). الباجي، أبو الوليد، الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، تحقيق: محمد علي =

على استغراق الجنس والطبقة »[١]، ويقول الشوكاني: « ذهب الجمهور إلى أن العموم له صيغة موضوعة له حقيقة »[٢]، وهذا خلاف لبعض العلماء مثل محمد بن المنتاب من المالكية، ومحمد بن شجاع البلخي من الحنفية، من أنه ليس للعموم صيغة تخصه[٣]. وإنما تحمل ألفاظ الجمع على أقل الجمع، ويتوقف فيما زاد[٤]، فضلًا عمن قال بالوقف فقد نسب هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري ومعظم المحققين[٥]. قال الغزالي: « قد ذهب القاضي والأشعري وجماعة من المتكلمين إلى الوقف »[٦]، وقد جمع ملخص المذاهب في المسألة صاحب تلقيح الفهوم بقوله:

« والذي يتحصل في أصل المسألة من المذاهب أربعة أقوال:

أحدها: أن هذه الصيغ موضوعة للعموم، وهي حقيقة فيه، وإذا استعملت في الخصوص كان مجازًا، وهو المشهور من مذاهب الفقهاء، والراجح من أقوال العلماء، وعليه الأئمة الأربعة، وجمهور أصحابهم (...).

= فركوس، مكة المكرمة، المكتبة المكية، بيروت، دار البشائر، (ط١)، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، (ص١٨٤). النسفي، كشف الأسرار (١/ ١٧٧). السمعاني، قواطع الأدلة (١/ ١٦٧). الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود (١/ ٢١٣ - ٢١٥). وحصرها الغزالي في خمسة وهي: ألفاظ الجموع (الرجال)، من وما ومتى وأين، ألفاظ النفي (ما جاءني أحد)، الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام لا للتعريف (إن الإنسان لفي خسر)، الألفاظ المؤكدة (كل، و جميع، وأجمعون، وأكتعون). انظر: الغزالي، المستصفى (٢/ ٢٢). ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (ص١٩٥). الأرموي، التحصيل من المحصول (١/ ٣٤٥). ابن برهان البغدادي، الوصول إلى الأصول (١/ ٢١٦). السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه (ص٤٥). الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، (ص٣٠٢ - ٣٢٧).

(١) الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه (ص١٠٥).

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٠١). وانظر: الغزالي، المستصفى (٢/ ٢٢، ٢٣).

(٣) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٠٢). وانظر: الشيرازي، اللمع (ص٢٧).

(٤) الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه (ص١٠٦).

(٥) الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٠٣). وخلاصة المذاهب كما نقلها الشيرازي بقوله: « للعموم صيغة بمجردها تدل على استغراق الجنس والطبقة وقالت الأشعرية: ليس للعموم صيغة وما يرد من ألفاظ الجمع فلا يحمل على العموم، ولا على الخصوص إلا بدليل، ومن الناس من قال: إن كان ذلك في الأخبار فلا صيغة له، وإن كان ذلك في الأمر والنهي فله صيغة تحمل على الجنس وقال بعض المتكلمين: تحمل ألفاظ الجمع على أقل الجمع، ويتوقف فيما زاد هو قول أبي هاشم ومحمد بن شجاع الثلجي. الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه (ص١٠٥، ١٠٦).

(٦) الغزالي، المستصفى (٢/ ٢٨). وانظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٢٠).

والقول الثاني: أن هذه الصيغ للخصوص، ولا تقتضي العموم إلا بقرينة، وبه قال ابن المنتاب من المالكية، ومحمد بن شجاع البلخي من الحنفية وغيرهما (...).

والقول الثالث: أن شيئًا من الصيغ لا يقتضي العموم، ولا مع القرائن؛ بل إنما يكون العموم عند إرادة المتكلم له، وهو قول المرجئة، وينسب أيضًا إلى الأشعري كما تقدم في كلام إمام الحرمين، وهو أضعف الأقوال.

والقول الرابع: التوقف في ذلك، وهو المشهور عن أبي الحسن الأشعري، وكثير من أتباعه، كالقاضي أبي بكر الباقلاني والأزدي وغيرهما، وإليه ذهب الآمدي من المتأخرين، وقد صار الشيخ أبو الحسن في كتابه العمد إلى إثبات صيغ العموم، كالقول الأول، ولكن المشهور في سائر كتبه التوقف في ذلك »[١].

يقول الزركشي في بيان مذهب الجمهور: « قول الجمهور إثبات الصيغ؛ لأن العموم معنى من المعاني محتاج إلى التعبير عنه، فوجب أن يضع الواضع له لفظًا كما وضع لغيره من المعاني المحتاج إليها، وهذا هو الصحيح وعليه التفريع »[٢].

وفضلًا عن مسلك الجمهور فإن الشاطبي يضيف مسلكًا آخرَ يثبت به العموم وهو الاستقراء، فكما يثبت الشاطبي العموم بالصيغ المعروفة، فإنه كذلك يثبتها بالاستقراء، ويجعله الشاطبي جاريًا مجرى العموم المستفاد من الصيغ حيث يقول: « استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجري مجرى العموم المستفاد من الصيغ »[٣]. ويدلل الشاطبي على صحة هذا المسلك بأن الاستقراء هو « تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام »[٤]، وهو إما أن يكون قطعيًا إذا كان هذا التصفح تامًّا، وإما أن يكون ظنيًّا إذا كان هذا التصفح في أغلب الجزئيات أو بعضها، وفي كل حال وقوع الاستقراء هو معنى العموم المراد عند الشاطبي[٥]. وكذلك بالاستناد إلى التواتر المعنوي الذي يؤكد هذا المعنى، ويمثل الشاطبي لذلك بجود حاتم الطائي حيث ثبت على الإطلاق من غير تقييد، وعلى العموم من غير تخصيص بنقل وقائع متعددة تفيد معنى الجود حتى حصلت للسامع

---

(١) صلاح الدين بن كيكلدي العلائي، تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم (ص١٠٨ – ١١١)

(٢) الزركشي، تشنيف المسامع (١/ ٣٣٢).

(٣، ٤) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٦٤).

(٥) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٦٥).

معنًى كليًّا حكم به على حاتم بالجود، أما في الشرعيات فيمثل برفع الحرج في الدين على فرض أن صيغة العموم فيه مفقودة، فإنه يستفاد من نوازل متعددة، ومختلفة في الوقوع متفقة في أصل رفع الحرج، فمن خلال هذه الجزئيات الكثيرة « يحصل من مجموعها قصد الشارع إلى رفع الحرج، فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها عملًا بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي »[1].

وإذا ثبت هذا يحكم المجتهد بعموم المعنى المستقري من غير افتقاره إلى طلب صيغة تدل عليه، ومن غير حاجة إلى قياس أو غيره. والشاطبي بمسلكه في صيغ العموم كأنه يجمع بين مذهب الجمهور ومن خالفهم، فهو من ناحية يوافق الجمهور في كون العموم يثبت بالصيغ، ومن ناحية أخرى يرى جواز ثبوته بغير الصيغ مثل الاستقراء.

ومسألة إثبات العموم بالصيغ موضع خلاف بين العلماء، فقد ذهب الجمهور إلى إثبات العموم بالصيغ، وهي التي تدل بمجردها على الاستغراق، وذهبت الأشعرية إلى أنه ليس للعموم صيغة، وما يرد من ألفاظ الجمع فلا يحمل على العموم ولا على الخصوص إلا بدليل، وذهب غيرهم إلى أن العموم إذا كان في الأخبار فلا صيغة له، وإن كان ذلك في الأمر والنهي فله صيغة[2]. إلا أن الشاطبي يثبت العموم بالاستقراء فقط خلافًا لغيره الذين ذهبوا إلى إثبات العموم بالأحوال والعادات، بمعنى أحوال الأخبار المنقولة، وعادات الخطاب بحيث يستغنى بها عن لفظ يوضع له[3]؛ فالشاطبي يوافق مذهب المخالفين للجمهور في كون العموم قد يثبت بغير صيغة، ولكن يحصر ذلك في الاستقراء ولا يتعداه إلى غيره مع إقراره وموافقته للجمهور في إثبات العموم بالصيغ المعروفة في كتب الأصول.

رابعًا: إجراء العام على عمومه:

يذهب الشاطبي إلى أن العمومات إذا اتحد معناها وانتشرت في أبواب الشريعة

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٦٦).

(٢) انظر: الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه (ص١٠٥). مذهب الواقفية: أنه لا صيغة للعموم تدل عليه بالوضع. انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة (ص٤٧٥). وانظر: نزهة الخاطر العاطر (٢/ ١٢٥، ١٢٦). وانظر تفاصيل الخلاف في هذه المسألة: الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول (١/ ٢٣٩ - ٢٤٥).

(٣) انظر: الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه (ص١٠٩).

أو تكررت في مواطن كثيرة متفرقة من غير تخصيص، فإنها تجري على عمومها من غير حاجة إلى التوقف والبحث عن معارض أو مخصص[١]. وهو مذهب الصيرفي يقول الأرموي: « وجواز التمسك بالعام ابتداء هو قول الصيرفي، وقال ابن سريج: إنما يجوز إذا طلب المخصص فلم يجده »[٢]. ويستدل الشاطبي على هذه القاعدة بالاستقراء؛ حيث إن الشريعة مثلًا قرَّرت أنه لا حرج في الدين في مواضع كثيرة ومختلفة « فعدّه علماء الملة أصلًا مطردًا وعمومًا مرجوعًا إليه من غير استثناء ولا طلب مخصص ولا احتشام من إلزام الحكم به ولا توقف في مقتضاه »[٣] ويفهم من هذا أن العمومات المتكررة في مواضع متفرقة، والمؤكدة في أبواب مختلفة إذا اتحد معناها لا تقبل التخصيص، ومنه يفهم قصد الشارع إلى العموم التام.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وقوله ﷺ: « لا ضرر ولا ضرار »[٤]، وغيرهما من النصوص الشرعية، فقد حمل العلماء معاني هذه النصوص على العموم، وأولوا ما خالفهما من أفراد الأدلة الجزئية ولم يقولوا بتخصيص واحد منهما.

ويخلص الشاطبي إلى تقرير قاعدة جريان العموم على عمومه، ويضع ضابطًا أصوليًّا لها بقوله: « كل أصل تكرر تقريره وتأكد أمره وفهم ذلك من مجاري الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه »[٥]، ومن أمثلة العمومات المتكررة: الأمر بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربي، والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، ونحو ذلك، لكن الأمر يختلف إذا لم يكن العموم متكررًا ولا مؤكدًا ولا منتشرًا في أبواب الفقه، فلا يحمل العموم هنا على عمومه، وينبغي النظر والبحث عما يعارضه أو يخصصه، وسبب التفريق بينهما - كما بينه الشاطبي - أن التكرار والتأكيد والانتشار قرائن تجعل من العموم بمنزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف تخلف التكرار والتأكيد والانتشار، فإن ذلك مؤذن باحتمالات واردة على العموم فيجب التوقف في القطع

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٧١).

(٢) الأرموي، التحصيل من المحصول (١/ ٣٧٢).

(٣) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٧١).

(٤) سبق تخريج الحديث.

(٥) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٧٢).

بمقتضاه حتى يبحث عن معارض أو مخصص[١]. ووضع الشاطبي قاعدة أصولية في ذلك بقوله: « كل قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي إذا تكررت في مواضع كثيرة وأتى بها شواهد على معان أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص مع تكررها وإعادة تقررها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم »[٢].

وبناء على ما تقدم فإن قول العلماء: أنه يمنع العمل بالعموم حتى يبحث هل له مخصص أم لا؟ محمول على المعنى الثاني وهو العموم الذي تخلف عنه التكرار والتأكيد والانتشار، أما المعنى الأول فمقطوع بعمومه فيعمل به.

ومسألة العمل بالعموم قبل المخصص موضع خلاف بين العلماء، وقد خالف الشاطبي فيها مذهب جمهور العلماء إن لم نقل قد خرق الإجماع على رأي الغزالي الذي نقل الإجماع على منع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص. يقول الشيرازي: « وإذا ورد لفظ من ألفاظ العموم لم يجز اعتقاد عمومه حتى ينظر في الأصول »[٣]. ويقول الشوكاني: « نقل الغزالي والآمدي وابن الحاجب الإجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص »[٤]. ونقل هذا الإجماع الأسنوي بقوله: « ذكر الغزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالإجماع »[٥]. كما نقل هذا الاتفاق أيضًا الصنعاني

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٧٢).

(٢) الشاطبي، الاعتصام (١/ ١٠٤).

(٣) الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه (ص١١٩).

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٤٠).

(٥) الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص٣٦٤). كما أشار الأسنوي إلى محل نزاع العلماء في المسألة، حيث قال: « قيل: يجب البحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص، ونقله الآمدي عن الأكثرين وابن سريج، قال: وذهب القاضي وجماعة إلى أنه لا بد من القطع بعدمه، ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث، واشتهار كلام العلماء فيها من غير أن يذكر أحد منهم مخصصًا. وحكى الغزالي قولًا ثالثًا: أنه لا يكفي الظن، ولا يشترط القطع؛ بل لا بد من اعتقاد جازم، وسكون نفس بانتفائه، وقال ابن الحاجب: وهكذا القول في كل دليل مع معارضه، نعم هل يجب قبل ذلك اعتقاد عمومه أم لا؟ قال الصيرفي: يجب ذلك فإن ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد. وقال إمام الحرمين: إن ما قاله الصيرفي خطأ، واعلم أن الإمام فخر الدين قد حكى الخلاف في المحصول والمنتخب على كيفية أخرى مخالفة للطريقة المشهورة التي قدمناها، فقال: جوز الصيرفي التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، ومنعه ابن سريج، وسكت عن دليل الصيرفي، لكنه أجاب عن دليل ابن سريج، فأشعر كلامه بالجواز، ولهذا صرح به صاحب الحاصل فقال: إنه المختار، وتابعه البيضاوي، =

بقوله: « والذي في النظم (المنظومة التي يشرحها) الجزم باختيار تحريم العمل قبل البحث عن مخصصه، وعبارة النظم وأصله قاضية بالاتفاق على تحريم العمل قبل البحث عن مخصصه، وهذا الاتفاق صرح به الغزالي والآمدي وابن الحاجب »[١].

ويقول الشيرازي: « إذا ورد لفظ من ألفاظ العموم لم يجز اعتقاد عمومه حتى ينظر في الأصول فإن لم يجد ما يخصه اعتقد عمومه في قول أبي العباس، وقال أبو بكر الصيرفي يعتقد في الحال عمومه »[٢]. والشيرازي هنا وإن تحدث عن اعتقاد العموم فقط فإنه أشار إلى العمل بمقتضاه في كتابه اللمع حيث قال: « إذا وردت ألفاظ العموم فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها وقبل البحث عما يخصها »[٣]، وهذا يدل على أن المسألة لها تعلقان: الأول الاعتقاد، أي اعتقاد العموم، والثاني: العمل بمقتضاه، وأن الخلاف جار فيهما بخلاف الآمدي وابن الحاجب وغيرهما حيث حصروا الخلاف في الاعتقاد دون العمل، وهذا ما يجعل حكاية الإجماع فيها نظر، يقول الشوكاني: « واعلم أن في حكاية الإجماع نظر »[٤]، وبذلك فخلاف الصيرفي في اعتقاد العموم في الحال محمول عند الآمدي على الاعتقاد دون العمل، ولهذا حكى الإجماع في ذلك، أما غيره مثل الرازي فقد حملوا خلاف الصيرفي على الاعتقاد والعمل، فلا إجماع هناك بهذا التفسير. يقول الرازي: « لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص، فإذا لم يوجد ذلك المخصص فحينئذ يجوز التمسك به في إثبات الحكم، وقال الصيرفي: يجوز التمسك به ابتداء ما لم تظهر دلالة مخصصة »[٥]، وهذا نقل من غير تفريق بين الاعتقاد والعمل. وقد ذهب

= لكنه جزم بالمنع فيه أعني في المحصول في أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب. الأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص٣٦٥).

(١) الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الآمل (ص٣٠٩).

(٢) الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه (ص١١٩، ١٢٠). وانظر :الدومي، نزهة الخاطر العاطر (٢/ ١٥٧). وانظر تفاصيل المسألة في الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول (١/ ٢٤٨).

(٣) الشيرازي، اللمع في أصول الفقه (ص٢٨). وإن كان في كتابه التبصرة في أصول الفقه لم يشر إلى هذا المعنى حيث يقول: « إذا ورد لفظ من ألفاظ العموم لم يجز اعتقاد عمومه حتى ينظر في الأصول ». الشيرازي، التبصرة (ص١١٩).

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٤٠).

(٥) الرزاي، المحصول في علم الأصول (٣/ ٢١).

ابن الحاجب إلى جعلهما مسألتين منفصلتين: الأولى: في الاعتقاد ونقل فيها خلاف الصيرفي، والثانية: في العمل ونقل فيها الإجماع دون التعرض لذكر خلاف الصيرفي ولا غيره، وذلك واضح في حصر محل النزاع والخلاف في الاعتقاد دون العمل.

ومذهب الشاطبي كما هو واضح مخالف للجمهور إذا عمم الخلاف في الاعتقاد والعمل، وخارق للإجماع إذا حصر الخلاف في الاعتقاد دون العمل؛ إذ على مذهب الجمهور يجب النظر والبحث عن مخصص قبل اعتقاد العموم والعمل بمقتضاه. ودعوى الاجماع في المسألة بعيد لانتشار الخلاف في المسألة. يقول الصنعاني: « وقد ذهب جماعة من محققي الشافعية كالرازي وأتباعه والسبكي والبرماوي وغيرهم إلى أنه يجب العمل بالعام من دون بحث عن مخصصه، قالوا: لأنه ظاهر في الاستغراق وهو حقيقة كما عرفت فيجب العمل بالظاهر حتى يرد ما يغيره »[1]. كما تعقب الزركشي مذهب الغزالي والآمدي وابن الحاجب في المسألة وصحح طريقة غيرهما في بحث مسألة التمسك بالعموم حيث قال: « وهذه الطريقة أصح من طريقة الآمدي وابن الحاجب، فإنهما حكيا الإجماع على امتناع التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، ومنهم من جمع بينهما وجعلهما مسألتين: وجوب العمل وهو موضع المنع، واعتقاد العموم وهو موضع الخلاف »[2].

ومذهب الشاطبي قريب من مذهب الصيرفي في وجوب التمسك بالعام وإجرائه على عمومه، دون النظر والالتفات إلى المخصصات، باعتبار أن الأصل عدم التخصيص، وجواز التمسك بالعام ابتداءًا، كما أن كلام الشوكاني قريب من مذهب الشاطبي إلا أن الشوكاني شرط في الناظر أن يكون من أهل الاجتهاد من الممارسين لأدلة الكتاب والسنة، حيث يقول: « ولا شك أن الأصل عدم التخصيص، فيجوز التمسك بالدليل العام لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها، فإن عدم وجود المخصص لمن كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام؛ بل هو فرضه الذي تعبده اللّٰه به، ولا ينافي ذلك تقدير وجود المخصص، فإن مجرد

---

(١) الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الآمل (ص٣٠٩).
(٢) الزركشي، تشنيف المسامع (١/ ٣٦٤).

هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام ولا يعارض أصالة عدم الوجود وظهوره »[١].

كما رجحه المتأخرون أيضًا يقول السبكي: « ويتمسك بالعام في حياة النبي ﷺ قبل البحث عن المخصص، وكذا بعد الوفاة خلافًا لابن سريج »[٢]. كما هو اختيار الصنعاني أيضًا: « وهذا هو الذي نختاره ونعمل به ونراه الحق، لما علم من استدلال الصحابة ومن بعدهم بالعام من غير بحث عن مخصصه وهي قضايا كثيرة »[٣].

وفي قول المشاط من المالكية تعزيز لمذهب الشاطبي حيث يقول: « واعلم أنه يجوز التمسك بالعام في حياة النبي ﷺ قبل البحث عن المخصص، حكي الاتفاق عليه في الترياق النافع، وكذا بعد وفاته عليه الصلاة والسلام على الراجح »[٤].

ومن أمثلة ذلك في حياة النبي ﷺ: « **من جر ثوبه خيلاء لم ينظر اللّه إليه يوم القيامة** » فقال أبو بكر: إن أحد شقي إزاري يسترخي إلا أن اتعاهد ذلك منه. فقال: ﷺ:« **لست ممن يصنعه خيلاء** »[٥]. فقد أدخل أبو بكر نفسه في عموم (من جر) وأدخل (إزاره) في عموم الثوب قبل أن يبحث عن المخصص، ثم أخرجه ﷺ من ذلك.

ومنها قوله: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴾ [الأنعام: ٨٢]، فشق ذلك على الصحابة، فقالوا: أينا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال النبي ﷺ: « **إنه ليس ذلك ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه** »: ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ [لقمان: ١٣][٦]؛ فالصحابة أدخلوا

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٤١). وانظر: الأرموي، التحصيل من المحصول (١/ ٣٧٢).

(٢) السبكي، جمع الجوامع (ص٤٨).

(٣) الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الآمل (ص٣١٠).

(٤) المشاط، الجواهر الثمينة (ص١٣٤).

(٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب من جر إزاره من غير خيلاء (٥/ ٢١٨١)، رقم (٥٤٤٧). مسلم، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم جر الثوب خيلاء وبيان حد ما يجوز (٣/ ١٦٥١)، رقم (٢٠٨٥). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب ما جاء في إسبال الإزار (٤/ ٥٦)، رقم (٤٠٨٥). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب اللباس، باب ما جاء في كراهية جر الإزار (٤/ ٢٢٣)، رقم (١٧٣٠). أحمد، مسند أحمد، مسند عبد اللـه بن عمر بن الخطاب (٢/ ١٧٨)، رقم (٥٣٢٨). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الصلاة، باب كراهية السدل في الصلاة وتغطية الفم (٣/ ١١٥)، رقم (٣٤٠٣).

(٦) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب قول اللـه: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ (٣/ ١٢٢٦)، رقم (٣١٨١). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب معرفة الصحابة ﷺ، باب ذكر مناقب أبي بن كعب (٣/ ٣٤٥)، رقم (٥٣٣٠).

أنفسهم في عموم ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ وأدخلوا كل ظلم في قوله ﴿ بِظُلْمٍ ﴾ قبل بحثهم عن المخصص، ثم بين لهم النبي ﷺ أنه من العام الذين أريد به الخاص، وهو الشرك الذي هو أعلى أنواع الظلم.

ومن أمثلة ذلك بعد وفاته ﷺ عن ابن عمر - رضي اللّه عنهما - أن النبي ﷺ قال: « **اقتلوا الحيات وذات الطفيتين والأبتر فإنهما يسقطان الحمل، ويلتمسان البصر** ». قال: وكان ابن عمر يقتل كل حية وجدها، فأبصره أبو لبابة وزيد بن الخطاب وهو يطارد حية، فقال له: إنه نهى عن ذوات البيوت[1].

وما يخلص إليه أنه يعمل بالعموم قبل البحث عن المخصص، فإن ظفر بالمخصص عمل به، وإلا اعتقد عمومه وعمل بموجبه « والمذهب وجوب العمل به حتى يبلغ التخصيص؛ لأن الأصل عدم المخصص، ولأن احتمال الخصوص مرجوح، وظاهر خصوص صيغة العموم راجح، والعمل بالراجح واجب بالإجماع »[2]. وعند البحث عن المخصص، فإنه يبحث عنه إلى أن يغلب الظن عدم المخصص، وقيل: لا بد من القطع بعدمه، وقيل: أنه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع؛ بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون النفس بانتفائه[3].

وهذا الذي ذهب إليه الجمهور هو مذهب الأحناف كذلك، يقول السرخسي: « والدليل لعامة الفقهاء على أن العام موجب للعمل بعموم قوله تعالى: ﴿ ٱتَّبِعُوا مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ [الأعراف: ٣]، والاتباع لفظ خاص في اللغة بمعنى معلوم وفي المنزل عام وخاص، فيجب بهذا الخاص اتباع جميع المنزل، والاتباع إنما يكون بالاعتقاد والعمل به، وليس في التوقف اتباع للمنزل، فعرفنا أن العمل واجب بجميع ما أنزل على ما أوجبه صيغة الكلام إلا ما يظهر نسخه بدليل »[4].

خامسًا: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب:

هذه مسألة أصولية تتعلق بمبحث العام، وهي هل العبرة بعموم اللفظ الوارد

---

(١) المشاط، الجواهر الثمينة (ص١٣٥).
(٢) الزركشي، تشنيف المسامع (١/ ٣٦٣).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٦٤).
(٤) السرخسي، المحرر في أصول الفقه (١/ ١٠٠).

في النص أو بخصوص سببه؟ يؤكد الشاطبي هنا على أن كل دليل شرعي يمكن أخذه كليًّا إلا ما خصه الدليل، كقوله تعالى: ﴿ خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأحزاب: ٥٠][1]، وفيما قرره الشاطبي أن الأدلة تعم جميع المكلفين، وأن الدليل يؤخذ مأخذ العموم في أحكام الشريعة « فكل دليل ولو كان لفظه غير عام، كأن ورد على جزئي فإنه يعتبر عامًّا »[2]. وسبب ذلك كما يوضحه الشاطبي « أن المستند الشرعي إما أن يكون كليًّا أو جزئيا، فإن كان كليًّا فهو المطلوب، وإن كان جزئيًّا فبحسب النازلة لا بحسب التشريع في الأصل »[3]؛ بمعنى أن المستند الشرعي سواء كان عامًّا أو خاصًّا لا يؤثر في عموم الأحكام الشرعية، فإن كان عامًّا كان ذلك هو الأصل المراد، وأجريت الأحكام على عمومها، وإن كان المستند والسبب خاصًّا، فإن الخصوصية في أصل التشريع وسبب النازلة، لا بحسب التشريع في الأصل؛ لأن مراد الشارع عموم الأحكام على المكلفين لا خصوصها، وهذا مراد الأصوليين بقولهم: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ويستدل الشاطبي على صحة هذه القاعدة، بجملة أدلة منها[4]:

الأول: عموم التشريع في الأصل؛ حيث إن الشريعة في الأصل لم تأتِ لفرد أو لجمع من الأفراد، وإنما جاءت للناس كافة، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨]، وغيرها من الآيات الدالة على عموم التشريع للناس جميعًا وعدم اختصاصه ببعض الناس، وما ورد من التخصيص فيحمل على ذلك حسب الدليل، ولكن لا يرقى لخرم هذا الأصل المقطوع به.

الثاني: أصل شرعية القياس، يقول الشاطبي: « إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى، وهو معنى متفق عليه، ولو لم يكن أخذ الدليل كليًّا بإطلاق لما ساغ ذلك »[5].

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٤٥).

(٢) عبد اللّـه دراز، هامش الموافقات (٣/ ٤٥).

(٣ – ٥) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٤٦).

الثالث: بيان النبي ﷺ بقوله وفعله الدال على عموم أحكام الشريعة وعلى عموم المكلفين، منها قوله في قضايا خاصة سئل فيها أهي لنا خاصة أم عامة؟ بل للناس عامة، وقوله: « **صلوا كما رأيتموني أصلي** »[1]، وقوله: « **خذوا عني مناسككم** »[2]، وغيرها من النصوص الشرعية التي تدل على عموم التكليف دون دلالة على اختصاص البعض بها.

الرابع: نصوص التأسي بالنبي ﷺ، منها قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: ٢١]، فأفعاله ﷺ جعلت لكي يتأسى بها ويتابع عليها في التشريع إلا ما خص اللّٰه به نبيه ﷺ بها، مثل هبة المرأة نفسها له، وتحريم نكاح أزواجه من بعده، والزيادة على الأربع، فهذه الخصوصيات لا تخرج شمول الأدلة وعمومها فيما ورد من مستثنيات « فغيره أحق أن تكون الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم، وإن لم يكن لها صيغ عموم، وهكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم مجرى العامة »[3].

سادسًا: عدم تأثير قضايا الأعيان وحكايات الأحوال في قاعدة العام:

قضايا الأعيان وحكايات الأحوال هي نحو قول الصحابي: نهى رسول اللّٰه ﷺ عن كذا، أو قضى رسول اللّٰه ﷺ في كذا بكذا، فهل يعطى هذا النهي وهذا القضاء

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة (١/ ٢٢٦)، رقم (٦٠٥). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة (١/ ٣٠٣)، رقم (١٢٣٣). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، باب الأذان (٤/ ٥٤١)، رقم (١٦٥٨). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الصلاة، باب ذكر الخبر المفسر للفظة المجملة (١/ ٢٠٦)، رقم (٣٩٧). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الصلاة، باب من سها فترك ركنًا عاد إلى ما ترك حتى يأتي بالصلاة على الترتيب (٣/ ٣٠١)، رقم (٣٩٦٣).الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الصلاة، باب في ذكر الأمر بالأذان والإقامة وأحقهما (١/ ٢٧٢)، رقم (١).

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبًا (٢/ ٩٤٣)، رقم (١٢٩٧). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب في رمي الجمار (٢/ ٢٠١)، رقم (١٩٧٠). النسائي، سنن النسائي، كتاب مناسك الحج (٥/ ٢٧٠)، رقم (٣٠٦٢). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب المناسك، باب إباحة رمي الجمار يوم النحر راكبًا (٤/ ٢٧٧)، رقم (٢٨٧٧). أحمد، مسند أحمد، مسند جابر ابن عبد اللّٰه (٤/ ٢٦١)، رقم (١٤٠١٠). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، تابع مسند جابر (٤/ ١١١)، رقم (٢١٤٧). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الحج، باب الإيضاح في وادي محسر (٧/ ٢٧٥)، رقم (٩٦٠٨).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٤٦).

حكم العموم أم لا؟ بمعنى هل يتجاوز الحكم موضع الحادثة ويعم في غيرها، أم أن الحكم يبقى حبيس الواقعة لا يتعداها إلى موضع آخر؟ مثل ما ورد أن النبي ﷺ: « **نهي عن بيع الغرر** ». وأنه ﷺ: « **قضى بالشفعة للجار** ». فهل يعم الغرر والجار أم أن ذلك خاص بالواقعة لا يتجاوزها؟ وهل يمكن لهذه الرواية معارضة ما ثبت عمومه في مثل هذه القضايا، وهذه الحكايات الورادة عن الصحابة أم لا؟ هذا هو محل النزاع بين الشاطبي والجمهور. ومثل ذلك ما ورد في مسحه ﷺ على العمامة، فهل هذه تؤثر في قاعدة العموم وهو وجوب مسح الرأس في الوضوء، ويكون بذلك المسح على العمامة[١]، كان مستثنى بسبب عذر مثل المرض أو الجرح ونحو ذلك، أم أن هذه الحكاية تؤثر في القاعدة، وترفع العموم الوارد في النص؟.

يذهب الشاطبي إلى أن العام إذا ثبت عمومه، فإنه لا يعارض بقضايا الأعيان وحكايات الأحوال[٢]. وهذا هو مذهب الجمهور، وقد نقل الرازي المسألة في محصوله بقوله: « قول الصحابي: نهي رسول اللّٰه ﷺ عن بيع الغرر لا يفيد العموم؛ لأن الحجة في المحكي لا في الحكاية، والذي رآه الصحابي حتى روى النهي عنه يحتمل أن يكون خاصًا بصورة واحدة وأن يكون عامًا، ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم. وأيضًا قول الصحابي: قضى رسول اللّٰه ﷺ بالشاهد واليمين لا يفيد العموم، وكذا القول فيما قال الصحابي: سمعت النبي ﷺ يقول: « **قضيت بالشفعة للجار** »؛ لاحتمال كونه حكاية عن قضاء لجار معروف، وتكون الألف واللام للتعريف، وقوله: « **قضيت** » حكاية عن فعل معين ماضٍ »[٣]. ويقول الشيرازي: « القضايا في الأعيان لا يجوز دعوى العموم فيها »[٤]. ويقول الآمدي: « والذي عليه معول أكثر

(١) ذهب الشافعية إلى جواز المسح على العمامة، أما الاقتصار عليها فقط فلا يكفي عندهم في إجزاء الوضوء، يقول النووي: « ولو لم يرد نزع ما على رأسه من عمامة وغيرها، مسح على ما يجب من الرأس، ويسن تتميم المسح على العمامة، والأفضل أن لا يقتصر على أقل من الناصية، ولا يكفي الاقتصار على العمامة فقط ». النووي، روضة الطالبين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، (١/ ١٧١).

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٣٢).

(٣) الرازي، المحصول في علم الأصول (٢/ ٣٩٥، ٣٩٦).

(٤) الشيرازي، اللمع (ص٢٩).

الأصوليين أن لا عموم له؛ لأنه حكاية الراوي »[١]، إلا أن يبين الراوي صفة القضاء، وهذا ما عناه الجويني عند قوله: « فأما إطلاق الراوي لفظ القضايا فما لا نُعمِّمه بل نتوقف فيه، إلا أن ينقل صفة القضاء »[٢]. مثال ذلك: أن يروى أن النبي ﷺ أنه قضى بالشفعة للجار، أو قضى في الإفطار بالكفارة ونحو ذلك، فلا يجوز دعوى العموم في مثل هذه النصوص وما أشبهها، ويجب التوقف لجواز أن يكون النبي ﷺ قد قضى بالشفعة للجار لصفة يختص بها، أو قضى بكفارة الإفطار لشيء اختص به المحكوم له « فلا يجوز أن يحكم على غيره إلا أن يكون في الخبر لفظ يدل على العموم »[٣]، وذلك أن الحجة في المحكي لا في الحكاية، وقيل: يعم، وهو اختيار الفهري ونصره ابن الحاجب والقرافي، واستدل له بأن الصحابي « عدل عارف باللغة والمعنى، والظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره وقطعه أنه صادق فيما رواه من العموم، وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقًا »[٤]. ووجه المخالفون هذا الاستدلال باحتمال « أنه نهى عن غرر خاص وقضى شفعة خاصة فظن (الصحابي) العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة، فتوهم أنها للعموم فروى العموم لذلك، والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية، والعموم في الحكاية لا في المحكي »[٥]، ورد على هذا الاعتراض بأن «هذا الاحتمال وإن كان منقدحًا، فليس بقادح؛ لأنه خلاف الظاهر من علمه وعدالته، والظاهر لا يترك للاحتمال؛ لأنه من ضروراته فيؤدي إلى ترك الظاهر »[٦]. ورد الشنقيطي كذلك على هذا بـ « أن ظهور علمه وعدالته إنما يقتضي ظهور العموم في اعتقاده لا في الواقع، والموجب للاتباع إنما هو ظهور العموم باعتبار الواقع في ظننا لا باعتبار ظن الراوي »[٧].

ومن العلماء من ذهب إلى أن صيغة اللفظ هي محل الفصل في إثبات العموم من عدمه في قضايا الأعيان، وأوجه ورودها هي:

---

(١) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٦٤).
(٢) الجويني، التلخيص في أصول الفقه (٢/ ٥٣). (٣) الشيرازي، اللمع (ص٢٩).
(٤، ٥) الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص١٩٩).
(٦) المرجع السابق (ص١٩٩). وانظر: الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود (١/ ٢٣٠).
(٧) الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود (١/ ٢٣٠).

- إن وردت الصيغة بعبارة أنه قضى بالكفارة في الإفطار، وبالشفعة للجار لم يدع فيه العموم.

- إن روي بعبارة أنه قضى بأن الكفارة في الإفطار وبأن الشفعة للجار تعلق بعمومه؛ لأن ذلك حكاية قول ينزل منزلة قولك: الكفارة في الإفطار، والشفعة للجار.

- إن روي أنه كان يقضي بالشفعة، تعلق بعمومه؛ لأن الصيغة تفيد الدوام وإرادة التكرار[١].

يقول الرازي: « فأما قوله ﷺ: « **قضيت بالشفعة للجار** » وقول الراوي: « إنه قضى بالشفعة للجار » فالاحتمال فيهما قائم، ولكن جانب العموم أرجح »[٢].

وقال الشيرازي : « والصحيح أنه لا فرق بين أن يكون بلفظ (إن) أو غيره؛ لأنه قد يروى لفظة (إن) في القضاء، بمعنى الحكم في الصفة المقضي فيها، ولا يقتضي الحكم في غيرها، ولا فرق أيضًا بين أن يقول (كان) وبين غيره؛ لأنه وإن اقتضى التكرار، إلا أنه لا يجوز أن يكون التكرار على صفة مخصوصة لا يشاركها فيه سائر الصفات »[٣].

يقول الإيجي: « إذا حكى الصحابي حالًا بلفظ ظاهره العموم، كأن يقول: نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فإنه يعم الغرر والجار بصيغته، وهو حكاية حال فيحمل على العموم خلافًا للأكثرين، لنا أنه عدل عارف باللغة وبالمعنى، والظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره وقطعه وأنه صادق فيما رواه من العموم، وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقًا »[٤].

أما القرافي فقد انتصر إلى عموم قضايا الأعيان وحكايات الحال مخالفًا أكثر علماء الأصول، واستدل القرافي على ذلك بأمور أهمها:

- أن الصحابي نقل الرواية بالمعنى، ومن شرط تلك الرواية المساواة في الزيادة والنقصان، والخفاء والجلاء، والعموم والخصوص، حيث لا تجوز رواية الحديث

---

(١) انظر: الشيرازي، اللمع (ص٢٩).

(٢) الرازي، المحصول في علم الأصول (٢/ ٣٩٦، ٣٩٧).

(٣) الشيرازي، اللمع (ص٢٩).

(٤) الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص ١٩٨، ١٩٩).

بالمعنى إلا بهذه الشروط وإلا تغير المعنى. فالزياة أو النقصان يترتب عليها الزيادة في شرع اللَّه أو نقصانه وذلك غير جائز، وأما الجلاء والخفاء؛ فلأنه ذلك معتبر عند التعارض حيث يقدم الجلي على الخفي، وكذلك العموم والخصوص، وبناء على ذلك فإن تبديل الراوي هذه الأمور أو قلبها، كتقديم الخفاء على الجلاء أو العكس، أو تغيير العموم على الخصوص أو العكس أو الزيادة في النص أو انقاصه يعد تغييرًا في الشريعة وكل ذلك غير جائز[1].

وبناء على هذا التأسيس يقول القرافي: « فعلى هذا متى كان لفظ الراوي عامًّا وجب أن يعتقد أن لفظ الرسول ﷺ كذلك، وألا يكون الراوي قد فعل في الرواية بالمعنى مما لا يجوز، وذلك مخلٌّ بالعدالة والمقرر عدالته، فيتناقض. والراوي قد أتى في لفظه بالغرر معرفًا بلام التعريف - المقتضية للعموم - فوجب أن يكون لفظ الرسول ﷺ كذلك »[2]. وهذه الصيغة إنما هي معدودة من ألفاظ الفتاوى والتبليغ وهي صيغ يتصور فيه العموم حكاية ومحكيًّا كما يقول القرافي[3].

أما ما لم يرد بصيغة الفتوى وإنما ورد بصيغة القضاء مثل: قضى رسول اللَّه ﷺ: « بالشاهد واليمين »، فالأمر فيه تفصيل مبني على المعنى المراد من القضاء؛ حيث يرد بمعنيين الأول: وهو معنى الفتيا، مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴾ [الإسراء: ٢٣]، بمعنى: شرع لكم ذلك وأمركم به. والثاني: الحكم بمعنى فصل الخصومات بين الناس، كأحوال القضاة في الوقائع الجزئية[4]. فهنا العموم يجري في المعنى الأول دون الثاني؛ حيث إن المعنى الأول من صيغ الفتوى والتبليغ فيجري فيه العموم، وأما المعنى الثاني فيتعين فيه الخصوص بسبب كونه فصلًا في خصومات معينة بملابسات معينة بشهود معينين، وهو المعنى المراد في قول الصحابي: قضى رسول اللَّه بكذا. يقول القرافي: « أن القضية كانت في واقعة مالية، وعلى هذا التقدير يكون الراوي قد اعتمد على قرينة الحال الدالة على المراد بالشاهد واليمين، فأطلق لام التعريف، ومراده حقيقة الجنس لا استغراقه، ويكون معنى الحديث: أن رسول اللَّه ﷺ اعتبر هذين الجنسين في فصل الخصومات المالية،

(١ - ٤) انظر: القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم (ص٤٢٠).

وهو كلام صحيح، ولا يحمل على العموم »[١]. بخلاف الأمر في نهى رسول اللَّه ﷺ عن الغرر، والنهي عن بيع الحصاة وحبل الحبلة، ونحوها من الأحاديث الواردة بهذه الصيغة « فهو ظاهر في الفتيا العامة إلى آخر الدهر، واللام فيه للعموم الشامل لكل غرر من جميع أنواعه وأفراده »[٢]. وصيغة « قضيت بالشفعة للجار » تحتمل معنى العموم إن كانت بمعنى الفتيا، وتحتمل معنى الخصوص إذا كانت بمعنى الفصل في الخصومات، وهذا الحديث شبيه بحديث: « قضى رسول اللَّه ﷺ بالشاهد واليمين »، إلا أن القرافي يؤكد إفادة حديث الشفعة للعموم عند قوله: « ويؤكد حمل قوله عليه الصلاة والسلام: « **قضيت بالشفعة للجار** » على العموم أنه كلام ظاهر في تأسيس قاعدة وتمهيد أصل عظيم في الشريعة، وشأن صاحب الشرع في تأسيس القواعد، وتمهيد الأصول الكلية أن يوسع في بنائها، ويزيل إجمالها، ويوضح حقائقها، حتى يذهب خفاؤها، وأن يكون ذلك كذلك حتى تحمل الألفاظ على ظواهرها وتبقى العمومات على عمومها »[٣].

أما الشاطبي فقد استدل على مذهبه معارضًا مسلك القرافي في ذلك بجملة أدلة أهمهما:

- أن قاعدة العام مقطوع بها، باعتبار أن الحديث هنا إنما هو حديث في الأصول الكلية القطعية، وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة، والمظنون لا يرتقي لمعارضة القطعي، فلا يعارض العام المقطوع به بحكاية الحال المظنون دلالتها[٤].

- أن قاعدة العام غير محتملة؛ لأن الأدلة التي انبنت عليها أدلة قطعية، وحددت لها معنى غير محتمل بحيث لا يراد بها إلا ظاهرها، بخلاف قضايا الأعيان فإنها محتملة لاحتمال أن يكون ظاهرها غير مراد[٥].

- ومن جهة الكلية والجزئية فإن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة مثل العام كليات « ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات »[٦].

(١، ٢) انظر: المرجع السابق (ص٤٢١).
(٣) انظر: المرجع السابق (ص٤٢٢).
(٤) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٣٢).
(٥، ٦) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٣٣).

- وعلى فرض أن بين العام وقضايا الأعيان تعارضًا؛ فلا يخلو الأمر من احتمالات وهي « إما أن يعملا معًا أو يهملا، أو يعمل بأحدهما دون الآخر... فإعمالهما معًا باطل، وكذلك إهمالهما؛ لأنه اعمال للمعارضة فيما بين الظني والقطعي، وإعمال الجزئي دون الكلي ترجيح له على الكلي وهو خلاف القاعدة، فلم يبق إلا الوجه الرابع وهو إعمال الكلي دون الجزئي وهو المطلوب »[1]. بمعنى أنه إذا توجب إعمال أحدهما فلا خيار في إعمال الكلي حسب القاعدة؛ لأنه لا قائل باطِّراح الجزئي مقابل الكلي، أو اطِّراح الظني مقابل القطعي في التعارض.

ويهدف الشاطبي من وراء هذا الاستدلال إلى تثبيت قاعدة العام واطرادها على سبيل القطع، ورد قضايا الأعيان وحكايات الأحوال، كونها مظنونة محتملة لا تنهض لمعارضة العام، ويكون مصيرها التأويل أو الاهمال أو الاستثناء مع بقاء العموم في الباقي بعد الاستثناء. والشاطبي بذلك يحاول جعل هذه الحالة مغايرة لتخصيص العام، أو تقييد المطلق، باعتبار أن التخصيص والتقييد صحيح بالأخبار المظنونة، وبناء على ذلك فيمكن لقضايا الأعيان وحكايات الأحوال تخصيص قاعدة العام، أما تخصيص العموم عند الشاطبي فهو « بناء على أن المراد بالمخصص ظاهره من غير تأويل ولا احتمال فحينئذ يعمل ويعتبر »[2].

أما هذه المسألة التي نحن بصدد مناقشتها فإنه توهم معارضة الجزئي، والتي هي قضايا الأعيان للعام الكلي، وهي في الحقيقة ليست بمعارض، ويوضح الشاطبي ذلك « بأن القاعدة إذا كانت كلية ثم ورد شيء مخصوص وقضية عينية ما يقتضي بظاهره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها، مع إمكان أن يكون معناها موافقًا لا مخالفًا، فلا إشكال في أن لا معارضة هنا، وهو هنا محل التأويل لمن تأول أو محل عموم الاعتبار إن لاق بالوضع الاطِّراح والإهمال »[3]، بمعنى بقاء قاعدة العام مطردة بوصفها أصلًا كليًّا، ويؤول الجزئي حسب ما يقتضيه من محامل، إذا لم يكن هناك مجال لإهماله؛ كونه كتابًا أو سنة، أو يهمل الجزئي ويطرح، ولا يعتد به إذا كان قابلًا للاطِّراح والرد، ويبقى العام معتبرًا وجاريًا على عمومه دون تخصيص.

(١) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٣٣).
(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٣٥).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٢٣٤).

وحاصل الأمر أن الجزئي إذا لم يكن هناك مجال لاطّراحه، فإنه يؤول ولا يخصص العام، وقد مثل الشاطبي لهذا بأصل التنزيه كونه أصلًا كليًّا عامًّا، وبأصل عصمة الأنبياء من الذنوب؛ حيث إن ورود أي نص آخر يعارض ما عليه أصول التنزيه في قضايا التوحيد أو النبوات، فإن ذلك الأصل يحمل على محمل آخر، حفاظًا على الأصول الكلية العامة.

والحقيقة أن محاولة الشاطبي في جعل هذه المسألة مغايرة لتخصيص العموم فيها نوع من التكلف والقياس البعيد المتعذر، حيث إن المسألة التي نظّر إليها إنما تصح في أصول الدين وعلم العقائد، ولا تصدق في علم أصول الفقه حتى المثال الذي أتى به الشاطبي اقتبسه من علم أصول الدين لا من علم أصول الفقه؛ فالأصول والكليات المقطوع بها في علم العقائد لا تقبل التخصيص والاستثناء، مثل المثال الذي أتى به الشاطبي في أصل التنزيه، فكل نص ورد بحيث يدل ظاهره على التشبيه يحمل على خلاف ظاهره بما يتفق مع أصل التنزيه، بحيث يبقى الأصل ثابتًا كليًّا مطردًا، وما يخالفه يحمل على التأويل أو يهمل. أما القضايا العامة في الفروع، وأحكام الشريعة، فجميعها قابل للتخصيص ولو بالنصوص المظنونة فضلًا عن المثال الذي ذكره، فإذا اعتبرنا التنزيه أصلًا كليًّا فما طبيعة قضايا الأعيان وحكايات الأحوال التي قد ترد عليه؟

سابعًا: جريان القواعد الشرعية على العموم العادي:

يفرق الشاطبي بين العموم العادي والعموم الكلي التام، ويذهب إلى أن الشريعة موضوعة على مقتضى العموم العادي لا العموم التام الذي لا يتخلف عنه جزئي ما[1]. وسائر التكاليف الشرعية تدل على هذا المعنى، فقد أناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعلة المشقة، والمشقة قد توجد، وقد لا توجد، ومع ذلك فإن الشارع لم يعتبر هذا التخلف كونه نادرًا. وغير ذلك من الأمور التي تعد من قبيل القواعد الكلية العادية لا الحقيقية.

ويخلص الشاطبي إلى أنه « لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٣٦).

الأحكام العادية من حيث هي منضبطة بالمظنات، إلا إذا ظهر معارض على ما يقتضيه الحكم فيه »[١]، كما في توجيه الأحكام بالبينات، فإن البينة قد تخطئ وقد تصيب بناء على شهادة الشهود، فإذا تبين كذب الشهود مثلًا؛ فيكون ذلك معارضًا ينقض به اطِّراد القاعدة العامة، أو كما في القياسات الظنية، إذا ما ظهر معارض لها كنص، فيفسد اعتبار القياس عند ذلك وهكذا. وعلى الرغم من ذلك يبقى النظر في المسائل الشرعية مبنية على أن القواعد العامة، إنما تنزل على العموم العادي، لا على العموم الكلي التام الذي لا ينخرم ولا يتخلف عنه جزئي[٢]. وهذا المعنى معتبر عند العلماء الذين صنفوا في القواعد الفقهية، حيث صاغوا تلك القواعد بناء على العموم العادي لا الكلي واعتبروا القواعد الشرعية قواعد أغلبية وأكثرية وليست كلية، بمعنى أن الاستثناءات قد ترد على تلك القواعد الشرعية، ولا يضر هذا الاستثناء من اعتبار القاعدة الشرعية وجريانها مجرى العموم العادي، وهذا ما جعل الحموي يعرف القاعدة الفقهية بأنها: « حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته لتعرف أحكامها منه »[٣]. وأهم ما يلاحظ على تعريفه: هو أن شمول القاعدة لجزئياتها وانطباقها عليها ليس على سبيل الاطِّراد؛ بل هو حكم أكثري أغلبي لوجود بعض الاستثناءات تشذ عن القاعدة، ولا تكاد تخلو قاعدة من استثناءات في فروعها وجزئياتها، فانطباق القاعدة على فروعها ليس انطباقًا قطعيًّا بحيث لا تشذ عليه فرع أو مسألة، وإنما هذا الانطباق له صفة الغالبية والأكثرية، وبذلك تعرف أن القول: كون القاعدة منطبقة على أجزائها، ليس ذلك على جهة الاطِّراد.

فالقواعد الشرعية أو القواعد الفقهية عبارة عن قوانين فقهية تمثل مرجعية تشريعية تشتمل على فروع جزئية وأشباه ونظائر مصاغة في إطار ضوابط موجزة ومختصرة ترجع إلى مناط واحد، تتسم بالعموم والشمول والاطِّراد الأغلبي، وهذا هو المعتبر فيها يقول الشاطبي مؤكدًا هذا المعنى: « وإذا ثبت ذلك ظهر أن لا بد من إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية، من حيث هي منضبطة بالمظنات »[٤].

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٣٧).   (٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٣٨).

(٣) الحموي، غمز العيون البصائر شرح الأشباه والنظائر (١/ ٥١).

(٤) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٢٣٧).

بعض النتائج المترتبة على مفهوم العموم والتخصيص عند الشاطبي:

من خلال مناقشة مباحث العموم والخصوص عند الشاطبي، وتطرقنا لمختلف المسائل المتعلقة بها يمكن تقييد **أهم النتائج التالية:**

- أساس العموم عند الشاطبي هو العموم الاستعمالي الذي أطلق عليه اسم الاعتبار الاستعمالي وضابطه مقتضيات الأحوال، وهي المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها لا باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها.

- يعد الاستقراء أحد الطرق التي يثبت بها الشاطبي العموم.

- إجراء العموم على عمومه من غير حاجة إلى التوقف والبحث عن معارض أو مخصص.

- عدم تأثير قضايا الأعيان وحكايات الأحوال في قاعدة العام.

- جريان القواعد الشرعية على العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يتخلف عنه جزئي ما.

* * *

الفَصلُ الثَّانِي

مباحث الأدلة عند الشاطبي

(وفيه مبحثان)

المَبحَثُ الأَوَّلُ: القرآن الكريم بوصفه دليلًا كليًّا ومنهج توظيفه.

المَبحَثُ الثَّانِي: السنة النبوية بوصفها دليلًا كليًّا ومنهج توظيفها.

تمهيد

يتناول هذا الفصل النص النقلي عند الشاطبي ومنهج توظيفه في البحث الأصولي؛ حيث اتخذ شكل المنهج النقلي عنده بعدين أساسيين هما: القرآن والسنة، وشكّل القرآن الكريم القاعدة الأساسية للنص الشرعي عنده، واعتبره دليلًا كليًّا مهيمنًا على غيره، حيث يعتبر مرجع العقل والنقل، ومنبع مختلف الأدلة العقلية والنقلية، فيمثل القرآن الكريم عند الشاطبي أصل الأدلة وكلية الشريعة، وأعلى المراجع الشرعية المقطوع بها، وقد حرص على وضع بعض المعايير والضوابط التي تساعد على فهم القرآن الكريم، وضبط النصوص القرآنية لتفسر تفسيرًا صحيحًا بعيدًا عن الشطط والزلل، وهذا الفصل يكشف عن بعض تلك الضوابط والمعايير.

وقد أثرت نظرة الشاطبي الكلية للقرآن الكريم على منظوره للسنة حيث ينظر إليها بمنظورين: **الأول**: من حيث كونها دليلًا في نفسها؛ فتعتبر دليلًا كليًّا تأتي في المرتبة التالية للقرآن الكريم من حيث القوة والاعتبار، **والمنظور الثاني**: من حيث علاقتها بالقرآن الكريم، والتي تعتبر دليلًا جزئيًّا خادمًا ومقررًا ومؤكدًا لما في القرآن الكريم، فما من حكم أشارت إليه السنة الكريمة، إلا ويوجد له أصل في القرآن الكريم، وبهذا المفهوم الشاطبي للسنة، فإن السنة لا تأتي بشيء جديد في مجال تشريع الأحكام، وإنما كل ما تشتمل عليه من أحكام وتشريعات إنما هي راجعة إلى القرآن الكريم، ولا تستقل السنة عند الشاطبي بحكم شرعي واحد، وحصر الشاطبي بذلك مهمة السنة النبوية في البيان والتفصيل لما جاء به القرآن الكريم، وقد حاول التنظير لهذه المسألة بإيراد بعض المسالك والطرق في ردِّ نصوص السنة إلى القرآن الكريم، منها ردّ الواقعة المسكوتة الواقعة بين طرفين منصوصين إلى أحدهما، ومنها: إلحاق الفروع بأصولها المنصوصة، وقد أورد لبيان ذلك بعض الأمثلة التطبيقية.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

القرآن الكريم بوصفه دليلًا كليًا ومنهج توظيفه

يعتبر الشاطبي القرآن الكريم هو أصل الأدلة، وكلية الشريعة، وأنه مصدر أصول التشريع الإسلامي، والطريق إلى إدراك مقاصدها[1]. فالقرآن الكريم هو « أعلى مراجع المقطوع به؛ فهو أول مرجوع إليه »[2]. وينظر الشاطبي إلى القرآن الكريم بوصفه دليلًا كليًّا ومهيمنًا وضابطًا لغيره من الأدلة الأخرى التي تندرج تحته في مجالات الأوامر والنواهي والأحكام. ومنظوره في القرآن الكريم قائم على أنه ما من حكم، أو نص، أو تشريع إلا وفي القرآن ما يدل عليه بوصفه أصل الأدلة والمرجع الأول المرجوع إليه في الأحكام. ويعد القرآن الكريم أهم النصوص النقلية في التشريع الإسلامي ، وللشاطبي نظرة متميزة في طريقة فهم القرآن الكريم، ومنهج فريد في طريقة توظيفه في البحث الأصولي نوضحها فيما يلي:

النظر الأول: ارتباط الفهم القرآني بمعرفة أسباب النزول:

تعد أسباب النزول من أهم المطالب الأساسية التي تعين الناظر على فهم معاني القرآن الكريم، ويجعل الشاطبي معرفة أسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن الكريم، ويعدها من المهمات في فهم الكتاب، ويؤكد على الربط بين المعرفة القرآنية ومعرفة أسباب النزول؛ فأسباب النزول تعرف بمعاني القرآن الكريم، بحيث إن غياب معرفة الأسباب يؤدي إلى غياب المعنى المقصود من التنزيل على وجه الخصوص، ويتطرق إلى النص كثير من الاحتمالات، ويتلبس بكثير من الإشكالات. ويستدل **على هذا الربط بين المعرفتين بجملة أدلة منها:**

- أن مدار المعاني والبيان هو معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب، كما

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٠٩).
(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٣١).

أن معرفة الخطاب يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، مثل الأمر الذي قد يدل على معنى الإباحة أو التهديد أو التخيير وغيرها من المعاني. وتعيين أحد المعاني المرادة لا يكون إلا بأمور خارجية، وعمدتها كما يرى الشاطبي مقتضيات الأحوال والتي بغيابها وغياب بعض قرائن الأحوال قد يفوت فهم الكلام جملة أو بعضًا منه. وهذا الإشكال الوارد واللبس الذي قد يحيط بفهم معاني القرآن الكريم ترفعه معرفة أسباب النزول؛ « لأن معرفة السبب هو معرفة مقتضى الحال »[1].

- أن الجهل بأسباب النزول يوقع في الشبه والإشكالات، ويوقع النصوص الشرعية الظاهرة في الإجمال الذي ينشأ عنه الخلاف والنزاع[2]؛ إذ عدم إدراك أسباب النزول يؤدي إلى توجيه النصوص الشرعية توجيهًا غير صحيح، وحملها على غير محملها الصحيح والمطلوب شرعًا، ويقع بذلك الناظر في الزلل والخطأ، وهناك آثار كثيرة تؤكد هذا المعنى وتبينه. منها: ما روي أن مروان أرسل بوابه إلى ابن عباس وقال له: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي، وأَحبَّ أن يحمد بما لم يفعل معذبًا؛ لنعذبن أجمعون. فقال ابن عباس: ما لكم ولهذه الآية؟ إنما دعا النبي ﷺ يهود، فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، فأروه أن قد أستحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ ﴾ [آل عمران: ١٨٧، ١٨٨]. فسبب نزول هذه الآية يكشف عن معنى الآية وأنه خلاف ما فهمه مروان. والآثار في ذلك كثيرة. ويخلص الشاطبي إلى أن « الغفلة عن أسباب النزول تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات »[3].

النظر الثاني: ارتباط الفهم القرآني بلغة العرب ومعهود كلامهم:

إن مما يساعد على إدراك المعاني وفهم مقاصد القرآن الكريم « معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل »[4]. وغياب هذه المعرفة قد تورد الشبه والإشكالات في فهم النص الشرعي، ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [النحل: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك: ١٦]

(١، ٢) المرجع السابق (٣/ ٣١١).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٣١٣).
(٤) المرجع السابق (٣/ ٣١٤).

يقول الشاطبي: « إنما جرى على معتادهم في اتخاذ الآلهة في الأرض، وكانوا مقرين بإلهية الواحد الحق، فجاءت الآيات بتعيين الفوق وتخصيصه تنبيها على نفي ما ادَّعوه في الأرض، فلا يكون فيه دليل على إثبات الجهة؛ ولذلك قال تعالى: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦] »(١). فهذا تفسير للآية على ضوء معهود كلام العرب، وفيه نفي الجهة في حقه تعالى، وهذا المعنى يفسر به بعض متعلقات المباحث الإلهية في علم الكلام، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ﴾ [النجم: ٤٩]، فيرى الشاطبي أن سبب تعيين هذا الكوكب أن العرب كانت تعبده، وهم خزاعة. فتجد أن معرفة عادات العرب في الأحوال والأفعال معينة على إدراك معاني القرآن، وفهم مقاصده.

النظر الثالث: التعريف الكلي للأحكام وأثره على السنة:

يعد القرآن الكريم أصلًا كليًا لجميع الأحكام، وهذا ما جعل نصوصه يغلب عليها طابع الكلية لا الجزئية، خاصة إذا ما قورنت نصوصه بنصوص السنة النبوية، وهذا ما جعل الشاطبي يذهب إلى أن تعريف القرآن الكريم أكثره كلي لا جزئي(٢). فهو يشتمل على كثير من الأحكام الخالية عن الشروط والأركان والموانع والتفاصيل التي تخرجه عن الإجمال « فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعًا إلا والمجموع فيه أمور كليات »(٣)، وهذا ما يجعله محتاجًا إلى بيان السنة النبوية؛ لتشير إلى ماهية الأحكام، وتفاصيلها وفروعها، وعلى الرغم من حاجة القرآن الكريم إلى السنة تبقى هذه الأخيرة في نظر الشاطبي « على كثرتها وكثرة مسائلها ما هي إلا بيان للكتاب »(٤).

وما يدل على كلية القرآن أيضًا: أن القرآن يتضمن الكليات المعنوية على الكمال، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ومكمل كل واحد منها(٥). وبذلك يبقى القرآن دليلًا أصليًا وكليًا، وغيره من الأدلة الأخرى متفرعة عنه وناشئة عنه. وهناك إشارات في القرآن الكريم إلى تلك الأدلة في بعض الآيات القرآنية، فقوله تعالى: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] متضمن للقياس. وقوله تعالى:

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٣١٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٣٠).
(٣، ٤) المرجع السابق (٣/ ٣٣١).
(٥) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٣٢).

﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ [الحشر: ٧] متضمن للسنة، وقوله تعالى: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النساء: ١١٥] متضمن للإجماع. وبذلك يكون القرآن مهيمنًا على غيره، وغيره متفرع عنه. **وهنا يخلص الشاطبي إلى تقرير أهم مسلك يتعلق بالنظر والاجتهاد، وهو أن ترتيب الاستنباط والنظر يكون مبنيًا في أساسه على ثلاثة أمور وهي:**

الأمر الأول: عدم الاقتصار على القرآن الكريم حصرًا، دون النظر إلى شرحه وبيانه من السنة؛ ذلك أن تعريف القرآن الكريم أكثره كلي كما سبق بيانه.

الأمر الثاني: النظر في تفسير السلف الصالح في حالة تعذر معرفة البيان من السنة؛ وذلك لأنهم أعرف به من غيرهم.

الأمر الثالث: وهي في حالة تعذر ما سبق ذكره فينتقل إلى « مطلق الفهم العربي لمن حصله »[1]. ومن أعوزه الفهم العربي لعدم تحصيله، فلا يجوز له التجرؤ على تفسير النص القرآن، وإنما دواؤه السؤال والاستفتاء.

وعلى الرغم من أنه يغلب على القرآن مأخذ الكلية في الأحكام، إلا أن الشاطبي يرى أن العالم بالقرآن الكريم عالم بجملة الشريعة، ولا ينقصه من إجمالها شيء[2]. ويستدل بجملة من النصوص القرآنية منها: قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣]. وقوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾ [النحل: ٨٩]. وقوله تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨]. ومن النصوص النبوية قوله ﷺ: « **هو حبل اللّه المتين وصراطه المستقيم، فيه خير من قبلكم ونبأ من بعدكم، وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه اللّه، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله اللّه، هو حبل اللّه المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم** » الحديث[3]. ويستدل الشاطبي بهذه الأوصاف على كمال الأمر فيه[4]. ومنها أن

(١، ٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٣٣).

(٣) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل القرآن (٥/ ١٧٢)، رقم (٢٩٠٦). الدارمي، سنن الدارمي، من كتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن (٢/ ٨٩٣)، رقم (٣٢١١). البزار، مسند البزار، مسند علي بن أبي طالب (٣/ ٧١)، رقم (٨٣٦). البيهقي، شعب الإيمان، التاسع عشر من شعب الإيمان هو باب في تعظيم القرآن، باب فضل تعليم القرآن (٢/ ٣٢٥)، رقم (١٩٣٥).

(٤) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٣٤).

عائشة ﷺ سئلت عن خلق رسول اللّه ﷺ فقالت: « كان خلقه القرآن »[١]، وقوله ﷺ: « **يؤم الناس أقرؤهم لكتاب اللّه** »[٢]، « وما ذاك إلا أنه أعلم بأحكام اللّه، فالعالم بالقرآن عالم بجملة الشريعة »[٣].

كما يستدل الشاطبي كذلك بالتجربة؛ حيث إنه لم يلجأ أحد إلى القرآن الكريم في مسألة إلا ووجد لها فيه أصلًا، ومن نوادر الاستدلال القرآني التي ينقلها الشاطبي ما نقل عن علي ﷺ أنه قال: الحمل ستة أشهر، انتزاعًا من قوله تعالى: ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾ [الأحقاف: ١٥]. مع قوله تعالى: ﴿ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ ﴾ [لقمان: ١٤]. كما استنبط مالك: أن من سبَّ الصحابة فلا حظَّ له في الفيء، انتزاعًا من قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ﴾ [الحشر: ١٠]. واستدلال منذر ابن سعيد على أن العربي غير مطبوع على العربية، انتزاعًا من قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا ﴾ [النحل: ٧٨] إلى غيرها من الاستدلالات المخرجة على نصوص القرآن الكريم[٤].

النظر الرابع: ارتباط التفسير القرآني بمعاني الظاهر والباطن:

قد يرتبط الفهم القرآني وتفسير نصوصه بمعاني ظواهر نصوصه وبواطنه، ويقرّ

---

(١) أحمد، مسند أحمد، مسند عائشة (٧/ ١٣٢)، رقم (٢٤٠٨٠). البيهقي، سنن البيهقي (٢/ ١٥٤)، رقم (١٤٢٨). البخاري، الأدب المفرد، باب من دعا اللّه أن يحسن خلقه (١/ ٩٩)، رقم (٣١١).

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أحق بالإمامة (١/ ٤٦٥)، رقم (٦٧٣). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة (١/ ١٥٩)، رقم (٥٨٢). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب أبواب الصلاة، باب ما جاء من أحق بالإمامة (١/ ٤٥٨)، رقم (٢٣٥). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب من أمَّ قوما وهم له كارهون (١/ ٣١١)، رقم (٩٧٠). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الصلاة، باب فرض متابعة الإمام (٥/ ٥٠٥)، رقم (٢١٣٣). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الصلاة، باب ذكر أحق الناس بالإمامة (٣/ ٤)، رقم (١٥٠٧). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب الإمامة وصلاة الجماعة، باب التأمين (١/ ٣٧٠)، رقم (٨٨٦). أحمد، مسند أحمد، مسند أنس بن مالك (٣/ ٦٤٠)، رقم (١٢٢٥٤). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب الصلاة، باب القوم يجتمعون من يؤمهم (٢/ ٣٨٩)، رقم (٣٨٠٨). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الصلاة، باب من سها خلف الإمام دونه لم يسجد للسهو (٣/ ٣١١)، رقم (٣٩٩١). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة (١/ ٢٨٠)، رقم (٢).

(٣) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٣٥).

(٤) انظر مزيدًا منها في الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٣٧، ٣٣٨).

الشاطبي بوجود معنى ظاهري للقرآن الكريم، ومعنى آخر باطني، ولكنه يحدد بدقة المعنى المراد بالظاهر والباطن في القرآن، مصححًا بذلك بعض المفاهيم الخاطئة المنتشرة في تفسير معاني الظاهر والباطن في القرآن الكريم، والتي انتشرت في الفكر الباطني والصوفي. ومن الآثار المشهورة الدالة على صحة هذا المعنى في ذلك حديث ابن مسعود: « أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل حرف آية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع »[١]. ومذهب الشاطبي أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والمراد بالباطن هو مراد اللّه تعالى من كلامه وخطابه[٢]. بمعنى أن للظاهر مفهومًا عربيًا، يفهمه كل من يقرأ العربية ويجيد لغتها، وهناك معنى آخر يتعلق بمقصد الشارع ومراده من الخطاب، وهو معنى خفي يدركه أهل العلم خاصة. ومن أمثلة ذلك: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]. فرح الصحابة وبكى عمر وقال: ما بعد الكمال إلا النقصان مستشعرًا نعيه عليه الصلاة والسلام، فما عاش بعدها إلا واحدا وثمانين يومًا[٣]. ومنها ما ورد عن ابن عباس قال: كان عمر يدخلني مع أصحاب النبي ﷺ، فقال عبد الرحمن بن عوف: أتدخله ولنا بنون مثله؟ فقال عمر: إنه من حيث تعلم، فسألني عن هذه الآية: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ﴾ فقلت: إنما هو أجل رسول اللّه ﷺ أعلمه إياه، وقرأ السورة إلى آخرها، فقال عمر: واللّه ما أعلم منها إلا ما تعلم »[٤]، وقد علق الشاطبي على هذا الحديث بقوله: « فظاهر هذه السورة أن اللّه أمر نبيه ﷺ أن يُسبح بحمد ربه ويستغفره، إذا نصره اللّه وفتح عليه، وباطنها أن اللّه نعى إليه نفسه »[٥].

ويخلص الشاطبي إلى « أن اللّه تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم، فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك، فهو لفقههم مراد اللّه وخطابه وهو باطنه »[٦].

---

(١) الهندي، علاء الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، المجلد الأول، (٢/ ٢٤).

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٤٧).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٤٨).

(٤) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة النصر (٥/ ٤٥٠)، رقم (٣٣٦٢).

(٥) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٤٨).

(٦) المرجع السابق (٣/ ٣٤٩).

فتفسير القرآن الكريم مبني على محددين أساسيين هما:

- المحدد الأول: التفسير الظاهري وشرطه:

يذهب الشاطبي إلى تحديد معنى الظاهر بأنه كل ما يتعلق بـ : « المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر »[١]، وذلك مثل مختلف المسائل البيانية والبلاغية التي يعتني بها أهل البيان، فإن ذلك معدود مما يحصل به فهم ظاهر القرآن الكريم. وهذا هو متعلق الإعجاز بالفصاحة، وهو مقدمة لفهم المعاني التي بها يتحقق العبد بمفهوم العبودية. ويشترط في الظاهر عدم الزيادة على جريانه على اللسان العربي « وكل معنى مستنبط من القرآن غير جارٍ على اللسان العربي فليس من علوم القرآن في شيء مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل »[٢]. وبناء على ذلك فكل التفسيرات التي جرت على كثير من ألسن المبتدعة لا معنى لها، ولا نصيب لها من الصحة والصواب، بل هي معدودة من الترهات والأباطيل، ومن أمثلة ذلك: من يرى أن شحم الخنزير وجلده حلال؛ لأن اللّه يقول: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ [طه: ١٢١]. حيث فسروه أنه تخم من أكل الشجرة من قول العرب: غوي الفصيل يغوي غوى إذا بشم من شرب اللبن، وقد علق الشاطبي على فساد هذا المَعنى بأن غوى الفصيل فعِل، والذي في القرآن الكريم على وزن فَعَلَ[٣]. ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ ﴾ [الأعراف: ١٧٩]. أي ألقينا فيها، كأنه عندهم من قول الناس: ذرته الريح، وذرأ مهموز وذرا غير مهموز[٤]. وفي هذه التفسيرات تحريف لكلام اللّه تعالى بغير دليل يشهد لهم من لغة، وليس لذلك برهان يدعم مسلكهم.

- المحدد الثاني: التفسير الباطني وشروطه:

معنى الباطن عند الشاطبي هو « كل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية والإقرار للّه بالربوبية، فذلك هو المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله »[٥]. ومن أمثلة ذلك فهم أبي الدحداح وفهم اليهود في

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٣٤٩).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٥٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٥٦).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٥٥ - ٣٥٧).

(٥) المرجع السابق (٣/ ٣٥٢).

قوله تعالى: ﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ﴾ [البقرة: ٢٤٥]. فأبو الدحداح قال: إن اللَّه كريم استقرض منَّا ما أعطانا، وفي رواية: يستقرضنا وهو غني؟ فقال رسول اللَّه: « **نعم ليدخلكم الجنة** »[(١)]. وقالت اليهود: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ﴾ [آل عمران: ١٨١]، ففهم أبي الدحداح مبنيٌّ على الإقرار للَّه تعالى بالربوبية مع تحققه بوصف العبودية، وكان وصفه للَّه تعالى بالغنى، أما اليهود فلم يتجاوز فهمهم عن ظاهر الكلام العربي وحملوا استقراض اللَّه تعالى على استقراض العبد الفقير وقاسوه عليه، ولهذا وصفوه بالفقر[(٢)]. ومن المسائل التي تتعلق بهذه المباحث مسائل الحيل ومسائل المبتدعة. وقد اشترط الشاطبي لصحة التفسير الباطني للنص القرآني شرطين هما:

الأول: أن يصح على مقتضى الظاهر، والمقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية، ومعناه موافقة التفسير الباطني لقواعد اللغة العربية.

الثاني: أن يكون لهذا التفسير شاهد من الشرع، وأن لا يوجد له معارض، ومعناه موافقة التفسير الباطني لقواعد الشرع.

وبهذين الشرطين تضبط المعاني التي تستنبط من النصوص الشرعية، ويكون مختلف تأويلات النصوص جاريًا على قواعد اللغة والشرع. وبذلك يعلم بطلان مختلف التفسيرات الباطنية والشيعية، مثل تفسيرهم الطهور بمعنى التبري والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام، والتيمم الأخذ من المأذون إلى أن يشاهد الداعي أو الإمام، والصيام الإمساك عن كشف السر، والكعبة النبي ﷺ، والباب علي، والتلبية إجابة الداعي، والطواف سبعًا هو الطواف بمحمد ﷺ إلى تمام الأئمة السبعة، إلى غير ذلك من التفسيرات الباطنية التي لا شاهد لها ولا دليل[(٣)].

---

(١) ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة (١٦/ ١١٣)، رقم (٧١٥٩). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب البيوع (٢/ ٢٤)، رقم (٢١٩٤). أحمد، مسند أحمد، مسند أنس بن مالك (٣/ ٦١٢)، رقم (١٢٠٧٣). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند عبد اللّـه بن مسعود (٨/ ٤٠٤)، رقم (٤٩٨٦). البيهقي، شعب الإيمان، باب الثاني والعشرين من شعب الإيمان، وهو باب في الزكاة، فصل في الاختيار في صدقة التطوع (٣/ ٢٤٩)، رقم (٣٤٥٢).

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٥٢).

(٣) انظر: الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت، دار المعرفة، (ط٢)، =

النظر الخامس: ضابط فهم النص القرآني:

يرى الشاطبي أنه مما يعين على فهم القرآن الكريم وإدراك مقصود الشارع أن « يرد الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده »[١]. بمعنى أنه لا يصح الاقتصار على بعض الكلام دون بعض، وإلا تعذر الفهم ولم يدرك مقصود الشارع من كلامه؛ لأن الكلام نسق واحد متعلق ببعضه فأول الكلام متعلق بآخره، لا سيما إذا كانت قضية واحدة نازلة في شيء واحد[٢]. إلا أن الشاطبي يرى أنه يصح الاقتصار على بعض الكلام إذا كان الأمر يتعلق بفهم ظاهر النص بحسب الوضع العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود الشارع[٣]. كما يحدد الشاطبي اعتبارين للتعامل مع السورة الواحدة في القرآن الكريم وهما: **الاعتبار الأول**: من جهة تعدد القضايا، فينظر المجتهد حينها في كل قضية على انفرادها ملتمسًا منها العلم والفقه. **الاعتبار الثاني**: من جهة النظم القرآني للسورة. وهو أمر توقيفي لا مدخل للاجتهاد فيه، ولا يلتمس منه فقه، وإنما يلتمس منه الإعجاز القرآني[٤]. وفي كل اعتبار سواء من جهة القضايا والأحكام الواردة، أو جهة النظم القرآني، لا بد من استيفاء النظر فيها بربط أول الكلام بآخره، وإلا تعذر التوصل إلى حكم شرعي صحيح على حسب الاعتبار الأول. وتعذر أيضًا التوصل إلى وجه الإعجاز في النظم القرآني حسب الاعتبار الثاني. أما من جهة النظر إلى القرآن الكريم بوصفه كلام اللّه تعالى، فقد رجَّح الشاطبي أن النظر إليه لا يكون على أساس أنه كلام واحد؛ بل على كونه سورًا مستقلة بعضها عن بعض، ومفصولة بعبارة ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ « وهكذا أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول واستقلال معناها للإفهام وذلك لا إشكال فيه »[٥]. والحقيقة أن ما أورده الشاطبي هنا ولم يرجحه هو

= (ص٢٢ ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، (١/ ٤٩٥). وانظر لبعض المباحث المتعلقة بالتأويلات الشاذة في: القرضاوي، يوسف، من محاذير سوء التأويل، مجلة إسلامية المعرفة، من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية، العدد الثامن، (ذو الحجة ١٤١٧هـ/ إبريل ١٩٩٧م)، (ص١٠٩ - ١٤٤).

(١ - ٣) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٧٥).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٧٦).

(٥) المرجع السابق (٣/ ٣٧٥، ٣٧٦).

الأولى بالترجيح والاعتبار، وهو النظر إلى القرآن الكريم على أنه كلام واحد يتعلق بعضه ببعض ويفسر بعضه بعضًا، ولا يفهم حق الفهم إلا بحمله على هذا المعنى لتوقف بعضه على بعضه في الفهم.

النظر السادس: انبناء القرآن المدني على القرآن المكي في الفهم والتفسير:

لا شك أن القرآن الكريم أصل واحد، وكلٌّ متكامل تشكل سوره المكية والمدنية وحدة كلامية قرآنية تعكس مفاهيم التوحيد والتشريع والأخلاق، أما بتدقيق النظر في أجزاء القرآن الكريم، وتحقيق النظر في أجزائه المكية والمدنية، فإنه يتبين أن فيها نوعًا من الترابط في الفهم والتفسير، مبنيًّا على التراتب الزمني، وهذا ما جعل الشاطبي يذهب إلى أن السور المدنية تنزل في الفهم على السور المكية، والمكي مع المكي، والمدني مع المدني في الفهم حسب ترتيب النزول[١]. ويستدل الشاطبي على هذا المسلك في فهم القرآن الكريم بالاستقراء الذي دل على أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه، ويكون ذلك في صورة بيان لمجمل، أو تخصيص لعموم، أو تقييد لمطلق، أو تفصيل ما لم يفصل أو تكميل ما لم يظهر تكميله[٢]. ويقارن هنا الشاطبي بين سورة الأنعام المكية، وسورة البقرة كنموذج لتصحيح مذهبه؛ حيث اعتنت سورة الأنعام ببيان قواعد العقائد، وأصول الدين، أما سورة البقرة فقد قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد سورة الأنعام، فضلًا عن بعض أحكام المكلفين، كما أن غيرها من السور المتأخرة عنها في النزول مبني عليها؛ حيث جاءت سور أخرى بأحكام أخرى بحكم التكميل. وهكذا في سور القرآن الكريم فبعضها مبني على بعض[٣]. وهذا المسلك مفيد في فهم الكتاب ومعرفة مقاصد الشرع. كما نص الشاطبي على قاعدة تتعلق بالقرآن المكي، وهي أن عمومات الآيات القرآنية المكية لا تحتمل التخصيص؛ لأنها محكمات نزلت بمكة احتجاجًا على الكفار، وردًّا عليهم في اعتقاداتهم، وما كان كذلك فيتعذر نسخه أو تخصيصه، ولهذا دعا الشاطبي إلى اتخاذها عمدة في الكليات الشرعية. وهذا طبعًا على خلاف القرآن المدني الذي تعرض للنسخ والتخصيص[٤].

(١، ٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٦٩). (٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٧٠).
(٤) انظر: المرجع السابق (٢/ ٥٢٤).

النظر السابع: موقف الشاطبي من التوسع في علوم القرآن:

لا شك أن القرآن الكريم يزخر بالمعارف والعلوم، إلا أن الشاطبي يتحفظ، بل ويعترض على التوسع في العلوم المضافة إلى القرآن الكريم، مثل الطبيعيات والرياضيات والهندسة والمنطق، وغيرها من العلوم التي ذكرها المتقدمون أو المتأخرون، ويرى أن ذلك لا يصح، ويتمسك بمسلك السلف الصالح في عدم خوضهم في مثل هذه العلوم التي تحدث فيها غيرهم[1]. وبذلك يجعل عدم خوض السلف الصالح في مثل هذه العلوم دليلًا على عدم قصد القرآن إلى تقرير مثل هذه العلوم، حيث يقول: « وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا »[2]. ويحصر علوم القرآن في العلوم التي عهدتها العرب وألفت البحث فيها.

والحقيقة أن موقف الشاطبي في هذه المسألة فيه تشدد ليس في موضعه، وهو تضييق لواسع، فإن كان قد أصاب في قوله: « فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه »[3]، بمعنى أنه لا يجوز التقول على القرآن الكريم بشيء لم يرد فيه، كما لا يجوز إنكار شيء يقتضيه، وهذه حقيقة يجب التسليم بها، ولكنه نجده يبالغ في حصره على سبيل القطع عند قوله: « ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضلّ عن فهمه، وتقوّل على اللّه ورسوله فيه »[4]. وهذا تشدد لا تشهد له الأصول الشرعية، فعلى العكس من ذلك شهدت مختلف النصوص الشرعية بأن القرآن الكريم بحر زاخر بالعلوم والمعاني، وقد ورد في الحديث: « **إن هذا القرآن حبل اللّه المتين...** » فهو كتاب لا تنقضي عجائبه، وفيه من الأسرار والجواهر ما يتجاوز العلوم التي عهدتها العرب وعرفتها العجم. ولكن يبقى أن لا تحمل النصوص أكثر مما تحتمله معانيه، وأن لا تخرج عن مقتضيات الفهم العربي في التفسير، طلبًا لتأصيل علم من العلوم، والناظر في القرآن الكريم يمكن أن يضيف كثيرًا من الموضوعات التي وردت في القرآن

(١، ٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٨٩). (٣) المرجع السابق (٢/ ٣٩٠).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٩١).

الكريم تحت علوم شتى، خاصة ما يتعلق بالخلق والإيجاد والأكوان والسموات والأرض والجبال والبحار والأمطار والرياح والطب والفلك ونحو ذلك. والذي ينظر في كتاب طاش كبرى زاده يجد فيه الكثير من العلوم المدونة والتي يمكن إضافة الكثير منها إلى علوم القرآن الكريم، ولا مشاحة ولا حرج في ذلك[١]. وهذه المسألة خرجها الشاطبي على أمية الشريعة، والحقيقة أن القول بأمية الشريعة لا يجعل القرآن الكريم وما يحتويه من علوم ومعارف محصورًا في حدود الإدراكات التي يتمتع بها أهل تلك الفترة؛ لأن القرآن لم ينزل إلى فئة بعينها، كما أنه ليس موجهًا إلى قوم على وجه الخصوص، وإنما هو منزل إلى الناس كافة بداية من القوم الذي أنزل عليهم ويمتد إلى غيرهم، ممن يأتي بعدهم على اختلاف مداركهم وعلومهم ومعارفهم، ودعوى حصر ما يحتويه القرآن من علوم وفهوم في إطار السقف المعرفي لذلك الجيل تحكم من غير دليل؛ بل فيه قصر لإعجاز القرآن الكريم.

***

---

(١) طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، (ج١، ٢).

المَبحثُ الثَّاني

السنة النبوية[1] بوصفها دليلًا كليًا ومنهج توظيفها

ينظر الشاطبي إلى السنة[2]، ويحدد منهج توظيفها في البحث الأصولي من خلال رؤيته إلى طبيعة علاقتها بالقرآن الكريم، ومن خلال هذه العلاقة يضبط معناها، ويحدد موقعها في المنظور الأصولي؛ فالشاطبي لا ينظر إلى السنة بوصفها دليلًا كليًّا مستقلًّا، ولكن ينظر إليها بوصفها دليلًا جزئيًّا يقابل القرآن الكريم بوصفه الدليل الكلي المهيمن. فالنظر إلى السنة استقلالا يعتبر دليلًا كليًّا إجماليًّا، ولكن بالنظر إليها من المنظور القرآني، فتعتبر دليلًا جزئيًّا خادمًا له؛ فالقرآن بالنسبة للسنة كالأصل، والسنة بالنسبة إليه كالفرع، وعلى أساس هذه العلاقة يتحدد المنظور الأصولي للسنة عند الإمام الشاطبي، فهو يحصر مهمة السنة في كونها مبينة ومفصلة لما في الكتاب، وأنها لا تزيد على كونها راجعة إليه في كل شيء، ويحدد الشاطبي هذه العلاقة في محددات ثلاثة وهي:

---

(١) لتفاصيل أوفى عن علاقة السنة بالقرآن الكريم في المنظور الشاطبي، انظر: لحساسنة، أحسن، السنة وعلاقتها بالقرآن الكريم عند الإمام الشاطبي، مجلة التجديد، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، السنة الخامسة، (فبراير ٢٠٠١/ ذو القعدة ١٤٢١هـ)، العدد التاسع، (ص١٨١).

(٢) السنة في أصلها اللغوي مأخوذة من السنن، وهي الطريقة، يقال: استقام على سنن واحد، ويقال: امض على سننك، وتأتي السنة بمعنى السيرة. انظر: محمد بن أبي بكر، ترتيب مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، بيروت، دار الفكر، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، (ص٣٨٩). والسنة كذلك الطريقة، مرضية كانت أم غير مرضية، وتأتي بمعنى العادة. الجرجاني، التعريفات (ص١٦١). انظر: السبكي، علي بن عبد الكافي، وولده تاج الدين السبكي، الإبهاج شرح المنهاج، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، (٢/ ٢٦٣). وتعريف الشاطبي للسنة لا يختلف عن تعريف غيره من علماء الأصول. وانظر: التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (٢/ ٢). حاشية البناني على شرح المحلي (٢/ ٩٥). حاشية العطار على شرح المحلي (٢/ ١٢٨). ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (ط١)، (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، (٢/ ٦٤).

المحدد الأول: انحصار مهمة السنة في البيان والتفصيل لما في القرآن.

المحدد الثاني: تأخر رتبة السنة عن رتبة القرآن في الاعتبار، باعتبار أن القرآن هو الأصل والسنة هي الفرع.

المحدد الثالث: مراعاة السنة لمقاصد القرآن الكريم.

وعلى أساس هذه المحددات الثلاثة يوظف النص النبوي في استنباط الأحكام، وفي الاستدلال الشرعي على وجه العموم.

المحدد الأول: مهمة السنة البيان والتفصيل لما في القرآن:

يقول الإمام الشاطبي في تقريره لهذه المسألة وبيان مذهبه في علاقة السنة بالقرآن الكريم: « السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره »[1]؛ فالسنة ما هي إلا تفصيل وبيان ما أجمله القرآن الكريم، وبسط ما اختصره، فمهمتها بيان وتفصيل الخطاب القرآني حصرًا. ويستدل على ذلك بجملة أدلة منها[2]: قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]، يقول الشاطبي: « فلا تجد في السنة أمرًا إلا والقرآن قد دلَّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية »[3]. أي يعم القرآن السنة ويتضمنها ويستغرقها، إما مباشرة إذا كانت الدلالة تفصيلية، أو غير مباشرة إذا كانت الدلالة إجمالية. منها: عن عائشة ﵂ أنها فسرت قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم: ٤]، قالت: خلقه القرآن، واقتصرت في خلقه على ذلك، « فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع إلى القرآن؛ لأن الخلق محصور في هذه الأشياء »[4]. ومنها: أن اللّٰه تعالى جعل القرآن تبيانًا لكل شيء « فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة »[5]. ومنها: قوله تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣]، وهو يريد إنزال القرآن، « فالسنة إذًا في محصول الأمر بيان لما فيه، وذلك معنى كونها

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (٤/ ١٢). اعتمدت في هذا الجزء الخاص بالسنة عند الشاطبي على طبعة دار الفكر ذات الأربعة مجلدات.

(٢) انظر: المرجع السابق (٤/ ١٢، ١٣).

(٣) المرجع السابق (٤/ ١٢).

(٤، ٥) المرجع السابق (٤/ ١٣).

راجعة إلى القرآن »[١]. ومنها: الاستقراء التام الذي دل على أن السنة راجعة في معناها إلى الكتاب. فهذه أدلة متضافرة يستعين بها الشاطبي على نصرة ما ذهب إليه.

وخلاصة مذهب الشاطبي أن الحديث إذا وافق كتاب اللّٰه وسنة النبي ﷺ لوجود معناه في ذلك وجب قبوله؛ لأنه إن لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ، فقد قال معناه بغير ذلك في الألفاظ؛ إذ يصح تفسير كلامه ﷺ للأعجمي بكلامه، وإذا كان الحديث مخالفا يكذبه القرآن والسنة وجب أن يدفع، ويعلم أنه لم يقله، والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقته للقرآن وعدم مخالفته له[٢]. فواضح أن منظور الشاطبي في عدم اعتبار استقلال السنة في التشريع، حيث يجعل السنة مبينة للمجمل الوارد في القرآن الكريم كما سبق بيانه، وأما المسكوت عنه الذي هو في عداد السنة التشريعية المستقلة عند الجمهور، فيعتبره الشاطبي داخلًا تحت نصوص القرآن؛ فالسنة لا تثبت أحكامًا جديدة.

والحقيقة أن الشاطبي في هذه المسألة يمثل نزعة فكرية قديمة في الفكر الأصولي، ظهرت في وقت مبكر من تاريخنا الفكري، وقد أشار إليها الإمام الشافعي في كتابه الرسالة. يقول الشافعي: « فلم أعلم من أهل العلم مخالفًا في أن سنن النبي ﷺ من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين، والوجهان يجتمعان ويتفرعان. **أحدهما**: ما أنزل اللّٰه فيه نص كتاب، فبيَّن رسول اللّٰه ﷺ مثل ما نص الكتاب، **والآخر**: مما أنزل اللّٰه فيه جملة كتاب، فبيَّن عن اللّٰه معنى ما أراد. وهذان الوجهان، اللذان لم يختلفوا فيهما. **والوجه الثالث**: ما سنَّ رسول اللّٰه ﷺ فيما ليس فيه نص كتاب. فمنهم من قال: جعل اللّٰه له بما افترض من طاعته، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب. ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة، وعملها على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع؛ لأن اللّٰه تعالى قال: ﴿ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [النساء: ٢٩]. وقال: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. فما أحل وحرم فإنما بيَّن فيه عن اللّٰه كما بيَّن الصلاة. ومنهم من قال: بل جاءته به

---

(١) المرجع السابق (٤/ ١٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (٤/ ٢٣).

رسالة اللّه فأثبتت سنته بفرض اللّه. ومنهم من قال: ألقي في روعه كل ما سن، وسنته الحكمة التي ألقي في روعه عن اللّه فكان ما ألقي في روعه سنته »[١]. ولزيادة توضيح مذهب الشاطبي في موضوع السنة نقارنه بمذهب جمهور العلماء.

عرض المذاهب الأصولية:

- المذهب الأول: مذهب جمهور الأصوليين:

يرى جمهور الأصوليين أن سنة النبي ﷺ تستقل بالتشريع في الأحكام، وذلك بأن تأتي بأحكام جديدة لم ترد في القرآن الكريم[٢]، واستدلوا لمذهبهم بجملة أدلة منها: أن العقل لا يمنع من وقوع استقلال السنة بالتشريع تأسيسًا على القول بعصمة النبي ﷺ، فما دام النبي منزهًا عن الخطأ في تبليغ الشريعة، فلا ضير في جعل السنة طريقًا لذلك، وإذا علم أن من مقاصد الرسالة تبليغ الشرائع والأحكام إلى الناس، فإما أن يكون طريقه القرآن، وإما أن يكون طريقه السنة؛ فالمنتهى واحد وإن تعددت السبل.

- المذهب الثاني: مذهب الشاطبي:

يمثل الشاطبي مذهب القائلين بأن السنة لا تستقل بالتشريع، وأن نصوصها التشريعية تندرج تحت نصوص القرآن الكريم، وسواء كانت هذه السنة قولية أو فعلية أو تقريرية، وليس محل النزاع مع الشاطبي في كون السنة تقرر أحكامًا تتضمن تشريعات، أو لا تتضمنها، وإنما محل النزاع في كون هذه النصوص التشريعية هل مما تنفرد به السنة عن القرآن، أم أن هذه النصوص مخرجة عن القرآن الكريم بوصفه أصلًا كليًّا؟ وبهذا الاعتبار تكون راجعة إليه. يقول الشاطبي: « السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله وبيان مشكله وبسط مختصره »[٣]. ويقول: « فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع إلى القرآن الكريم... ولأن اللّه جعل القرآن تبيانًا لكل شيء، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة »[٤]. ويقول: « فالسنة إذًا في محصول الأمر بيان لما فيه - القرآن - »[٥]. وقد استدل الشاطبي على مذهبه بجملة أدلة أوردناها سابقًا.

---

(١) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، المكتبة العلمية، د.ت، (ص٩١ - ٩٣).

(٢) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٣٣).

(٣) الشاطبي، الموافقات (٤/ ١٢).

(٤) المرجع السابق (٤/ ١٢، ١٣).

(٥) المرجع السابق (٤/ ١٣).

وممن ذهب إلى ما ذهب إليه الشاطبي من السابقين أبو الحكم بن بَرَجَان « وبنى عليه كتابه المسمى بالإرشاد، وبيَّن كثيرًا من ذلك مفصَّلًا، وقال: كل حديث ففي القرآن الإشارة إليه تعريضًا أو تصريحًا، وما قال من شيء فهو في القرآن أو فيه أصله قرب أو بعد، فَهِمَه من فَهِمهَ، وعَمِهَ عنه من عَمِهَ. قال تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨] »(١). وممن يذهب في هذه المسألة مذهب الشاطبي من المعاصرين محمد أبو زهرة، حيث يقرر أبو زهرة في بيان علاقة السنة بالكتاب نفس ما قرره الشاطبي، فيذهب إلى أن مقام السنة من الكتاب، أنها تعاونه في بيان الأحكام الشرعية **وهذه المعاونة يراها على ثلاثة أقسام**(٢)، وهي:

أولًا: أن السنة تبيِّن مبهم القرآن، وتفصِّل مجمله، وتخصِّص عمومه، وأنها تبين الناسخ من المنسوخ عند الجمهور الذين يرون جواز نسخ بعض أحكام القرآن.

ثانيًا: أنها تزيد على فرائض ثبتت أصولها في القرآن بالنص بأن تأتي بأحكام زائدة مكملة لهذه الأصول.

ثالثها: أن تأتي السنة بحكم ليس في القرآن نص عليه، وليس هو زيادة على نص قرآني.

وبعد بيان أبي زهرة لهذه الأقسام الثلاثة مع أمثلة عليها، يقول: « والحق أن هذه الأمثلة ترجع إلى أصل من الكتاب؛ فالديات التي بينها النبي ﷺ بيان لأصل جاء في القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ ﴾ [النساء: ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وتحريم الحمر الأهلية وسباع البهائم الأهلية له أصل في القرآن وهو قوله تعالى: ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وما حرم شيء إلا لما فيه من خبائث. وعليه لا تكاد تجد مثالًا لحكم أتت به السنة إلا وجدنا له أصلًا قرآنيًا قريبًا كان أو بعيدًا »(٣). فواضح أن أبا زهرة ممن يقرون رأي الشاطبي ويوافقونه في مذهبه في علاقة السنة بالقرآن، وباستقراء آراء العلماء المعاصرين في هذه المسألة يمكننا حصر ثلاثة من العلماء المعاصرين، لهم مواقف مختلفة تجاه مذهب الشاطبي، وهم:

---

(١) الزركشي، البحر المحيط (٤/ ١٦٦).

(٢) انظر: أبو زهرة، أصول الفقه (ص١٠٣ - ١٠٥). (٣) المرجع السابق (ص١٠٤، ١٠٥).

محمد أبو زهرة وهو ممن يوافقه، وعبد الغني عبد الخالق وهو ممن يخالفه، ومصطفى السباعي وهو ممن يعتذر له ويلتمس توجيهًا لمذهبه، وسيأتي بيان ذلك لاحقًا.

تحقيق الخلاف:

بتحقيق النظر في موضع الخلاف بين الجمهور والشاطبي نرى أنه خلاف لفظي منشؤه الاختلاف في الاصطلاح والتواضع الذي تداوله كل واحد من الفريقين، فالفريق الأول اصطلح على السنة التي أثبتت أحكامًا جديدة لم ترد في الكتاب على أنها سنة تشريعية، أي مما استقلت السنة بتقرير تشريعه وتفصيل أحكامه، والفريق الثاني اعتبر أن كل سنة يراها الفريق الأول سنة تشريعية مستقلة هي في حقيقتها مندرجة تحت أصل كلي، أو قاعدة كلية قررها القرآن الكريم؛ فالسنة ما هي إلا مفسرة أو مبينة أو شارحة أو مفصلة، لمجمل القرآن الكريم.

وينتهي كل فريق إلى نتيجة واحدة، وهي أن تلك النصوص التي جاءت بها السنة النبوية بوصفها تشريعًا يلزم المكلفين العمل بها حسب طبيعة التكليف، وسواء اعتبرنا أن السنة الواردة مما انفردت به عن القرآن الكريم، أم اعتبرناها مما هو مندرج تحت أصل كلي أو قاعدة كلية.

- والحقيقة وإن كان الخلاف لفظيًّا، فإن اعتبار المسكوت عنه من قبيل السنة التشريعية المستقلة مما يجوزه العقل، ولا مانع قوي يلزمنا من نفي هذا النوع من السنة التشريعية، وردّ كل مستقل إلى البيان؛ حيث إن إقامة الحجة على الناس ليست مشروطة بنزول كتاب مقدس يمثل الوحي الإلهي، فقد تأتي الحجة على أنواع أخرى غير الوحي، كما هو حال الأنبياء الذين سبقوا النبي ﷺ.

- وجود السنة النبوية مع القرآن الكريم ومساواتها له « في النزول من عند اللّه وفي الحجية لا يسلبها ما كانت صالحة له من الاستقلال، وإن كان هذا النوع ممتازًا عنها بأشياء لا تتوقف حجيته على وجودها فيه، ولا تستلزم أنه هو وحده الذي يستقل بالحجية، فمن أين يجيء المانع من استقلال السنة بالتشريع »[1].

- استقلال السنة فيه زيادة تأكيد وبيان لما في الكتاب؛ « لأن التأكيد فرع الصلاحية

---

(١) عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة (ص٥٠٨).

للتأسيس، وفي التبيين نوع استقلال في تفاصيل الحكم المبيّن؛ ولأن كل ما يفرض مانعًا من الاستقلال، يكون مانعًا من البيان، فإن المانع إنما يمنع للخلل، والخلل في أي واحد منهما يؤدي إلى جهل المكلف بما حكم اللَّه به، وإلى عدم القيام به على وجهه الصحيح »[1].

- هناك أحاديث واضحة في دلالتها على استقلال السنة بالتشريع، وقد ذكر الشاطبي طرفًا منها إلا أن في توجيهها وردها إلى القرآن نوع تكلف لا يخفى، ومن هذه الأحاديث قوله ﷺ: « **لا ألفين أحدكم متكئًا على أريكته، يأتيه الأمر من أمري، مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب اللَّه اتبعناه...** » الحديث[2]. وحديث « **ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه حرام فحرموه، وإن ما حرم رسول اللَّه، كما حرم اللَّه، ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السباع، ولا لقطة معاهد إلا أن يستغني عنها صاحبها، ومن نزل بقوم فعليهم أن يقروه، وله أن يعقبهم بمثل قراه** »[3]. وكذلك تحريمه للجمع بين المرأة وعمتها[4]، وواقعة أبي بكر في الجدة، التي حكم لها بالسدس، وانعقد الإجماع على ذلك، ومقالة أبي بكر صريحة في أنه لم يجد نصيب الجدة في القرآن الكريم، ووجده في السنة بعد شهادة الصحابة له في المسألة.

---

(١) المرجع السابق (ص٥٠٨). (٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة (٤/ ٢٠٠)، رقم (٤٦٠٤).

(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها (٥/ ١٩٦٥). مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها (٢/ ١٠٢٨)، رقم (١٤٠٨). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب ما يكره أن يجمع بينهن من النساء (٢/ ٢٢٤)، رقم (٢٠٦٦). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها (٣/ ٤٣٣)، رقم (١١٢٦). النسائي، سنن النسائي، كتاب النكاح، باب الجمع بين المرأة وعمتها (٦/ ٩٦)، رقم (٣٢٨٨). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها (١/ ٦٢١)، رقم (١٩٣٠). مالك، الموطأ، كتاب النكاح، باب ما لا يجمع بينه من النساء (٢/ ٥٣٢)، رقم (١١٠٨). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب النكاح، باب الحال التـي يجوز للرجل أن يخطب فيها (٢/ ٥٧٤)، رقم (٢١٠١). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب النكاح، باب حرمة المناكحة (٩/ ٤٢٤)، رقم (٤١١٣). سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، باب ما جاء في الرجل لا ينكح المرأة على عمتها ولا خالتها (١/ ١٧٩)، رقم (٦٥٤). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب النكاح، باب ما يكره أن يجمع بينهن من النساء (٦/ ٢٦١)، رقم (١٠٧٥٤). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب النكاح، باب لا يخطب الرجل على خطبة أخيه (١٠/ ٤٣٩)، رقم (١٤٣٦٧).

- توسع الشاطبي في معنى البيان، جعله يحكم على كل سنة مستقلة بأنها راجعة إلى البيان، وفي الوقت ذاته أقصى السنة المستقلة. مستندًا إلى قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤]، واعتبر أن في الآية دلالة على الحصر؛ حيث إن الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر. أما قوله تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨]، ففي بيان المراد من الكتاب خلاف بين العلماء في كونه اللوح المحفوظ أو القرآن الكريم، وعلى اعتبار أن المراد به القرآن الكريم، فإن ما ذكر فيه كان على سبيل الإجمال لا التفصيل.

- كون القرآن الكريم شاملًا الأصول العامة والقواعد الكلية، لا يجعل من ذلك كونه نص على أنواع السنة التي هي محل النزاع، وإن كان القرآن يتضمنه بطريق من الطرق التي ذكرها الشاطبي، فهذا من حيث الإجمال، أما ورود أحكام بمثل الأحكام التي وردت في السنة المستقلة فهذا غير وارد.

- اعتبار أن الأمور العامة قد تأصلت في الكتاب لا يمنع وجودها في السنة، « فقد تفصل بعضها في الكتاب، كما تفصل بعضها في السنة، وكل منهما وحي من عند اللّه، مساوٍ للآخر في الحجية والمنزلة »[١]. وهذا دليل على أن كليهما تأصلت فيه مصالح وتفصلت. يقول الشوكاني: « اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام، وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: « **ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه** »[٢]، أي أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن، وذلك كتحريم لحوم الحمر الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع، ومخلب من الطير، وغير ذلك مما لم يأت عليه الحصر... والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لاحظَّ له في دين الإسلام »[٣].

بيان وجه رجوع السنة إلى القرآن:

مذهب الشاطبي في السنة مؤسس على كونها راجعة إلى القرآن الكريم، وذلك عن طريق مسلكين أساسيين هما: رد الواقعة المسكوتة الواقعة بين طرفين منصوصين

---

(١) عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة (ص٥٣٠). (٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٣٣).

من القرآن الكريم إلى أحدهما، والثاني: إلحاق الفروع (السنة) بأصولها المنصوصة (القرآن) وهذا بيان لهما.

- **المسلك الأول: رد الأمر المسكوت عنه الواقع بين طرفين منصوصين إلى أحدهما:**

هذا هو المسلك الأول في رجوع السنة إلى القرآن الكريم، ويفسر الشاطبي طبيعة رجوع السنة إلى القرآن بأن « يقع في الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أو في السنة... وتبقى الواسطة على اجتهاد، والتشابه لمجاذبة الطرفين إياها، فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ، فيترك إلى أنظار المجتهدين... وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجري على مسلك المناسبة، فيأتي من رسول اللّه ﷺ فيه البيان، وأنه لاحق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي أو غيره »[١]. بمعنى أن الحكم على المسألة بردها إلى أحد الطرفين المنصوصين في القرآن الكريم، إما أن يكون بالنظر الاجتهادي، وإما أن يكون بالبيان من الرسول ﷺ، وفي كلتا الحالتين، إما أن يقوم الرسول ﷺ أو المجتهد برد المسألة إلى أحد طرفيها في القرآن الكريم؛ فالطرفان منصوصان والواسطة باجتهاد أو سنة؛ فالعملية محصورة في رد المسألة المسكوت عنها (السنة) التي يتجاذبها طرفان منصوص عليهما في القرآن الكريم إلى أحدهما، ليس إلا. **ويتضح ذلك بأمثلة**[٢]:

أحدها: أن اللّه تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث، وبقي بين هذين الأصليين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما، فبيَّن عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الأمر فنهى عن أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، ونهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية[٣]، وسئل ابن عمر عن القنفذ فقال: كُلْ، وتلا: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٣٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (٤/ ٣٣ - ٣٩).
(٣) البخاري، صحيح البخاري، أبواب الخمس، باب ما يصيب من الطعام في أرض الحرب (٣/ ١١٥٠)، رقم (٢٩٨٦). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية (٣/ ١٥٣٨)، رقم (١٩٣٦). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأطعمة، باب في لحوم الحمر الأهلية (٣/ ٣٥٦)، رقم (٣٨٠٩). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الأطعمة، باب ما جاء في كراهية أكل المصبورة (٤/ ٧١)، رقم (١٤٧٤). النسائي، سنن النسائي، كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل لحوم الحمر الأهلية (٧/ ٢٠٢)، رقم (٤٣٣٤). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب لحوم الحمر الوحشية (٢/ ١٠٦٤)، رقم (٣١٩٢). =

أُوحِيَ إِلَيَّ ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية! فقال له إنسان: إن أبا هريرة يرويه عن النبي ﷺ، ويقول: خبيثة من الخبائث. فقال ابن عمر: إن قاله النبي ﷺ فهو كما قال[١]. وأخرج الترمذي « نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل الجلالة وألبانها »[٢]، وذلك لما في لحمها ولبنها من أثر الجلّة وهي العهدة، فهذا كله راجع إلى معنى الإلحاق بأصل الخبائث، كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب والحبارى والأرنب وأشباهها بأصل الطيبات. فتلك الأشياء التي لم يرد فيها حكم شرعي ألحقت بأحد الأصلين؛ إما الخبائث فأصبحت من المحرمات، وإما بالطيبات فأصبحت من الحلال.

= الدارمي، سنن الدارمي، كتاب الأضاحي، باب في أكل لحوم الخيل (١/ ٥١٧)، رقم (١٣٢٥). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الأطعمة، باب ما يجوز أكله وما لا يجوز (١٢/ ٧٦)، رقم (٥٢٦٩). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب البيوع (٢/ ٦٤)، رقم (٢٣٣٦). أحمد، مسند أحمد، مسند علي بن أبي طالب (١/ ١٢٧)، رقم (٥٩٣). سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، باب ما جاء في المتعة (١/ ٢١٨)، رقم (٨٤٨). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند علي بن أبي طالب (١/ ٢٩٥)، رقم (٣٥٧). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب المناسك، باب كل ذي ناب من السباع (٤/ ٥٨٢٠)، رقم (٨٧٠٥). البزار، مسند البزار، مسند علي بن أبي طالب (٢/ ٢٤١)، رقم (٦٤١). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الضحايا، باب ما جاء في أكل لحوم الحمر الأهلية (١٤/ ٣١٥)، رقم (١٩٩٩٤). البيهقي، شعب الإيمان، التاسع والثلاثون من شعب الإيمان وهو باب في المطاعم والمشارب، الفصل الأول فيما يحل ويحرم من الحيوانات (٥/ ١٩)، رقم (٥٦٢٦). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الأشربة وغيرها، باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك (٤/ ٢٨٩)، رقم (٧١).

(١) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأطعمة، باب في أكل حشرات الأرض (٣/ ٣٥٤)، رقم (٣٧٩٩). أحمد، مسند أحمد، مسند أبي هريرة (٣/ ٨٠)، رقم (٨٧٣١). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الضحايا، باب ما روي في القنفذ وحشرات الأرض (١٤/ ٣١٠)، رقم (١٩٩٧٤).

(٢) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأطعمة، باب النهي عن أكل الجلالة وألبانها (٣/ ٣٥١)، رقم (٣٧٨٥). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الأطعمة، باب ما جاء في أكل لحوم الجلالة وألبانها (٤/ ٢٧٠)، رقم (١٨٢٤). النسائي، سنن النسائي، باب النهي عن أكل لحوم الجلالة (٧/ ٢٣٩)، رقم (٤٤٤٧). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الذبائح، باب النهي عن لحوم الجلالة (٢/ ١٠٦٤)، رقم (٣١٨٩). الدارمي، سنن الدارمي، باب في الجلالة وما جاء فيه من النهي (١/ ٥١٩)، رقم (١٩٣٣). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الأشربة، باب آداب الشرب (١٢/ ٢٢٠)، رقم (٥٣٩٩). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، باب الزجر عن ركوب الجلالة من الدواب المركوبة (٤/ ١٤٦)، رقم (٢٥٥٢). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب البيوع (٢/ ٤٠)، رقم (٢٢٤٧). أحمد، مسند أحمد، مسند عبد اللّه بن العباس (١/ ٣٧٤)، رقم (١٩٩٠). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب المناسك، باب الجلالة (٤/ ٥٢١)، رقم (٨٧١٣). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الضحايا، باب ما جاء في أكل الجلالة وألبانها (١٤/ ٣٢٣)، رقم (٢٠٠١٥). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الأشربة وغيرها، باب الصيد والذبائح والأطعمة وغيرها (٤/ ٢٨٣)، رقم (٤٤).

الثاني: أن اللَّه تعالى أحل من المشروبات ما ليس بمسكر كالماء واللبن والعسل وأشباهها، وحرم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة والبغضاء، والصد عن ذكر اللَّه والصلاة، فوقع فيما بين هذين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة، ولكنه يوشك أن يسكر، وهو نبيذ الدُّبّاء والمزفَّت والنَّقير وغيرها[١]، فنهى عنها إلحاقًا بالمسكرات تحقيقًا، وسدًّا للذريعة، ثم رجع إلى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة كالماء والعسل، فقال عليه الصلاة والسلام: « **كنت نهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا، وكل مسكر حرام** »[٢]، وبقي قليل المسكر على الأصل من التحريم، فبيّن أن « **ما أسكر كثيره فقليله حرام** »[٣]. فهذا ونحوه دائر في المعنى بين أصليين

---

(١) الدبّاء: بضم الدال المهملة وتشديد الباء وهو القرع، وهو من الآنية التي يسرع الشراب في الشدة إذا وضع فيها. والنقير: هو فعيل بمعنى مفعول من نقر ينقر، وكانوا يأخذون أصل النخلة فينقرونه في جوفه ويجعلونه إناء ينتبذون فيه، لأن له تأثيرا في شدة الشراب. والمزفت: اسم مفعول وهو الإناء المطلي بالزفت وهو نوع من القار. والحنتم: بفتح الحاء المهملة جرار خضر مدهونة كانت تحمل الخمر فيها إلى المدينة ثم اتسع فيها فقيل للخزف كله حنتم، واحدها حنتمة، وهي أيضا مما تسرع فيه الشدة. انظر: الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار (بيروت: دار الفكر، ب ت، مجلد٤، (٩/ ٦٩). وعلى هذا الأساس فالدباء والمزفت والحنتم والمزادة والمجبوبة أوعية كثيفة يوضع فيها النبيذ، القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق يحيى إسماعيل، بيروت، دار الوفاء، (ط١)، (١٤١٩هـ/ ١٩٨٨م)، (٦/ ٤٥٤). النووي، يحيى الدين، شرح مسلم، راجعه خليل الميس، بيروت، دار القلم، (ط١)، د.ت. ٣/ ١٦٩، ١٧٠). ابن العربي، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، (٧/ ٦١).

(٢) النسائي، سنن النسائي، كتاب الأشربة، باب بيان الإذن في شيء منها (٨/ ٣١١)، رقم (٥٦٥٤). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الأشربة، باب ما رخص فيه من ذلك (٢/ ١١٢٧)، رقم (٣٤٠٥). مالك، الموطأ، كتاب الضحايا، باب ادِّخار لحوم الأضاحي (٢/ ٤٨٥)، رقم (١٠٣١). أحمد، مسند أحمد، حديث بريدة الأسلمي (٦/ ٤٨٨)، رقم (٢٢٤٩٦). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند عبد اللَّه بن مسعود (٩/ ٢٠٢)، رقم (٥٢٩٩). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب الأشربة، باب الظروف والأشربة والأوعية (٩/ ٢٠٨)، رقم (١٦٩٥٧). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الجنائز، باب زيارة القبور (٥/ ٤٥٥)، رقم (٧٢٩٧).

(٣) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر (٣/ ٣٢٧)، رقم (٣٦٨١). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الأشربة، باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام (٤/ ٢٩٢)، رقم (١٨٦٥). النسائي، سنن النسائي، كتاب الأشربة، باب تحريم كل شراب أسكر كثيره (٨/ ٣٠٠)، رقم (٥٦٠٧). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الأشربة، باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام (٢/ ١١٢٤)، رقم (٣٣٩٢). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب معرفة الصحابة (٣/ ٤٦٦)، رقم (٥٧٤٨). أحمد، مسند أحمد، مسند عبد اللَّه ابن عمر (٢/ ٢١٩)، رقم (٥٦١٦). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، كتاب المختار بن فلفل عن أنس (٧/ ٥٠)، رقم (٣٩٦٦). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الشهادات، باب شهادة أهل الأشربة (١٥/ ٣٠٦)، رقم =

منصوصين، فكان البيان من رسول اللّه ﷺ يعين ما دار بينهما وإلى أي جهة يضاف من الأصلين.

- **المسلك الثاني: إلحاق الفروع بأصولها المنصوصة:**

المسلك الثاني الذي ذكره الشاطبي في كيفية رجوع السنة إلى القرآن هو إلحاق الفروع بأصولها المنصوصة، وهذا المسلك يرجع إلى القياس، ويقصد بالفروع مختلف الأحكام الواردة في السنة، ويقصد بالأصول المنصوصة الأحكام الواردة في القرآن الكريم. يقول الشاطبي: « وأما مجال القياس فإنه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أن حكمه حكمها، وتقرب إلى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها، فيجتزي بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتمادًا على بيان السنة فيه، وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه - وإن كان خاصًا - في حكم العام معنى[1].... فإذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلا وجاءت السنة بما في معناه، أو ما يلحق به أو يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا. وسواء علينا أقلنا: إن النبي ﷺ قاله بالقياس أو بالوحي، إلا أنه جارٍ في أفهامنا مجرى المقيس، والأصل الكتاب شامل له »[2]. ومقصود الشاطبي أن القرآن يشير إلى أصول تندرج تحتها فروع غير محصورة فتأتي السنة وتلحق بها بعض الفروع في الحكم بجامع العلة، وسواء كان هذا الإلحاق عن طريق الوحي أو القياس، فإن الكتاب يبقى أصلًا لشموله لكل ذلك. **ولذلك أمثلة**[3]:

الأول: أن اللّه تعالى حرم الجمع بين الأم وابنتها في النكاح، وبين الأختين، وجاء في القرآن ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ [النساء: ٢٤]، فجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس؛ لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين أولات موجود هنا.

الثاني: أن اللّه تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السماء، وأنه أسكنه في

= (٢١٥٥٠). البيهقي، شعب الإيمان، الباب التاسع والثلاثون من شعب الإيمان وهو باب في المطاعم والمشارب (٥/ ٦)، رقم (٥٥٧٦). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الأشربة وغيرها (٤/ ٢٥)، رقم (٢١).

(١) وقد ذكر الشاطبي هذا المعنى في كتاب الأدلة، المسألة التاسعة.

(٢) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٩).

(٣) انظر: المرجع السابق (٤/ ٤٠ - ٤٧).

الأرض، ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر، فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه « **الطهور ماؤه، الحل ميتته** »[١].

هذه هي المسالك التي اعتمدها الشاطبي في رد السنة إلى القرآن، وهي رد الواقعة المسكوت عنها الواقعة بين طرفين منصوصين إلى أحدهما، والواقعة المسكوتة معدودة من قبيل السنة التشريعية المستقلة عند الجمهور، لكن الشاطبي يردها إلى النص القرآني، ويعدها من قبيل البيان. ولكن الشاطبي نفسه يقول: « وربما بعد على الناظر، أو كان محل تعبد لا يجري على مسلك المناسبة، فيأتي من رسول اللّه ﷺ فيه البيان »[٢]؛ فهذا إقرار من الشاطبي على أن هناك مسائل من قبيل التعبد لا تجري على مقتضى المناسبة، فيعجز المجتهد عن إدراك حكمها من الكتاب، فيأتي الرسول ﷺ فيشرعه ويسنه، والجمهور يسمُّون هذا الفعل سنة تشريعية مستقلة، والشاطبي يسمي هذا بيانًا.

أما المسلك الثاني: فهو إلحاق الفروع بأصولها المنصوصة، وهو مسلك لا يختلف عن سابقه، من حيث الجوهر والحقيقة؛ لأنه كما يرى صاحب حجية السنة أن المجتهد قد يعجز « عن إدراك الحكم في الفرع... ولا يهم أن يكون هذا الحكم - في الواسطة أو الفرع - قد سنه النبي ﷺ بواسطة وحي أو اجتهاد قد وفقه اللّه إليه بما أوتي من الحكمة والعلم المفقودين في غيره، وإنما المهم أنه شرع ما ينص عليه الكتاب، وكان تشريعه حجة؛ لأنه إما بوحي، وإما باجتهاد معصوم فيه أو مقر

---

(١) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر (١/ ٢١)، رقم (٨٣). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب أبواب الطهارة عن رسول اللّـه، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور (١/ ١٠٠)، رقم (٦٩). النسائي، سنن النسائي، كتاب الطهارة، باب ماء البحر (١/ ٥٠)، رقم (٥٩). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء بماء البحر (١/ ١٣٦)، رقم (٣٨٦). مالك، الموطأ، كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء (١/ ٢٢)، رقم (٤١). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب الطهارة، باب الوضوء من ماء البحر (١/ ١٩٧)، رقم (٧٣٠). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الطهارة، باب المياه (٤/ ٥١)، رقم (١٢٤٤). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب الطهارة (١/ ٢٣٧)، رقم (٤٩١). أحمد، مسند أحمد، تتمة مسند أبي هريرة (٣/ ٤٧)، رقم (٨٥١٨). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب المناسك، باب الحيتان (٤/ ٥٠٤)، رقم (٨٦٥٦). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الطهارة، باب التطهير بماء البحر (١/ ٥)، رقم (١). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الطهارة، باب في ماء البحر (١/ ٣٤)، رقم (٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (٤/ ٣٢).

على حكمه، فاجتهاده من حيث هو ليس بحجة، وإنما حجيته ناشئة عن عصمته فيه أو عن الإقرار على حكمه.

وأما إذا كان حكم الواسطة أو الفرع قريب المأخذ، فإن كان قربه من ناحية العلة شاملة للواسطة أو الفرع، فلو جرينا على أن النص على العلة نص على الحكم في جميع ما وجدت فيه، كان الحكم في الفرع أو الواسطة منصوصًا عليه في الكتاب، وكانت السنة حينئذ من قبيل المؤكد، وهذا غير مفيد؛ لأن الشارع لم ينص على علة كل حكم في الكتاب، بل ذلك نادر، أما إذا نص على العلة في السنة كانت مستقلة بإفادة الحكم في الواسطة أو الفرع، وإن كان قربه من ناحية إمكان استنباط العلة من غير النص كالمناسبة كان الحكم في الواسطة أو الفرع ثابتًا بالقياس، وكذا إذا جرينا - في الشق الأول - على أن النص على العلة ليس نصًّا على الحكم.

وكأن الشاطبي يريد أن يقول حينئذ: إن القياس قد استقل بالحكم، فلا استقلال للسنة على ما يشعر به قوله: « وسواء علينا أقلنا: إن النبي ﷺ قاله بالقياس أو بالوحي إلا أنه جار في أفهامنا مجرى القياس ». ويجاب عنه: إن تشريع اللّه تعالى بأي نوع من أنواع الوحي غير مقيد بما يجري في أفهامنا، ولو كان ما يجري في أفهامنا ظاهرًا كل الظهور، فله أن يخالفه وله أن يوافقه، والقياس دليل ضرورة، لا يعمل به إلا عند العجز عنِ معرفة حكم اللّه بواسطة أي نوع من أنواع الوحي، فهو بجانب السنة لا قيمة له، سواء أَوَافقَها أم خالفها، حتى السنة التي تكون عن اجتهاد وقياس، فإنا لم نحتج بها حينئذ إلا من حيث العصمة عن الخطأ في الاجتهاد، أو تقرير اللّه له ﷺ على الحكم. ثم... إذا ساغ للشاطبي أن يثبت حكمًا (لم ينص عليه الكتاب) بالقياس استقلالًا، أفلا يسوغ له أن يثبته بالسنة استقلالًا. قد يكون له أدنى شيء من الشبهة في جعله السنة أدنى مرتبة من الكتاب، أما أن يقول: إن السنة متأخرة عن القياس، وإنها إذا وافقته يكون هو المؤسس للحكم والسنة مؤكدة، وإن القياس يقوى على الاستقلال دونها، فهذا أمر ليس له فيه أقل شبهة »[1].

وعلى الرغم من محاولات الشاطبي في توجيه استقلالية السنة التشريعية بردها

---

(١) عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة (ص٥٣٣، ٥٣٤)، بتصرف في الضمير العائد على الشاطبي.

إلى القرآن الكريم، لكن يبقى التكلف ظاهرًا في تلك المحاولة الشاطبية، لاسيما بالنظر إلى طبيعة علاقة السنة بالقرآن الكريم، والتي يمكن إرجاعها إلى ثلاثة أوجه حسب تقسيم ابن القيم لها، وهي:

الأول: أن تكون السنة موافقة للقرآن الكريم من كل وجه، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها.

الثاني: أن تكون بيانًا لما أريد بالقرآن وتفسيرًا له.

الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه، أو محرمة لما سكت عن تحريمه[1].

وهذا القسم الأخير هو موضع الخلاف فيه مع الشاطبي. ولا تخرج السنة عند ابن القيم عن هذه الأوجه الثلاثة في علاقتها بالقرآن الكريم « ولا تخرج عن هذه الأقسام، فلا تعارض القرآن بوجه ما، فما كان منها زائدًا على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديمًا لها على كتاب اللَّه »[2]. وحصر طاعة الرسول ﷺ فيما وافق القرآن حصرًا لا يجعل له طاعة يخص بها، والتي تظهر في قوله تعالى: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾ [النساء: ٨٠]، ويثبت ابن القيم استقلالية السنة بالتشريع من خلال حديثه عن بيان النبي ﷺ، والذي يجعله على أنواع[3].

الأول: بيان نفس الوحي بظهوره على لسانه بعد أن كان خفيًّا.

الثاني: بيان معناه وتفسيره لمن احتاج إلى ذلك، كما بين أن الظلم المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ ﴾[الأنعام: ٨٢]، هو الشرك، وأن الحساب اليسير هو العرض، وأن الخيط الأبيض والأسود هما بياض النهار وسواد الليل.

الثالث: بيانه بالفعل كما بيَّن أوقات الصلاة للسائل بفعله.

الرابع: بيان ما سئل عنه من الأحكام التي ليست في القرآن، فنزل القرآن ببيانها، كما سئل عن قذف الزوجة، فجاء القرآن باللعان ونظائره.

(١، ٢) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢/ ٢٢٠).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٢٥).

الخامس: بيان ما سئل عنه بالوحي وإن لم يكن قرآنًا، كما سئل عن رجل أحرم في جبة بعدما تضمّخ بالخلوف، فجاء الوحي بأن ينزع عنه الجبة ويغسل أثر الخلوف.

السادس: بيانه للأحكام بالسنة ابتداء من غير سؤال كما حرم عليهم لحوم الحمر، والمتعة، وصيد المدينة، ونكاح المرأة على عمتها وخالتها ونحو ذلك.

السابع: بيانه للأمة جواز الشيء بفعله هو له، وعدم نهيهم عن التأسي به.

الثامن: بيانه جواز الشيء بإقراره لهم على فعله وهو يشاهده أو يعلمهم يفعلونه.

التاسع: بيانه إباحة الشيء عفوًا بالسكوت عن تحريمه وإن لم يأذن فيه نطقًا.

العاشر: أن يحكم القرآن بإيجاب شيء أو تحريمه أو إباحته، ويكون لذلك الحكم شروط وموانع وقيود، وأوقات مخصوصة وأحوال وأوصاف فيحيل الرب سبحانه وتعالى على رسوله في بيانها، كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]؛ فالحل موقوف على شروط النكاح وانتفاء موانعه وحضور وقته، وأهلية المحل، وقد جاءت السنة ببيان ذلك[١].

فهذه التقسيمات التي أشار إليها ابن القيم بوصفها بيانًا نبويًّا تضبط بعض معاني القرآن الكريم، وجعل منها ما تستقل السنة ببيانه ابتداء، وهو المشار إليه في النوع السادس، وهو تأكيد آخر على استقلال السنة بالتشريع من غير حاجة إلى ردها إلى القرآن الكريم بأي وجه من الوجوه.

توجيه مذهب الشاطبي:

كما سبق أن ذكرنا أن الشاطبي يذهب إلى أن القرآن اشتمل على كل شيء، وأن السنة بيان له إما على طريق الإجمال أو التفصيل، ويستند هذا القول على قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨][٢] كما استدل بعدة أدلة مختلفة وتوجيهات في تقرير مذهبه، ومن خلال مفهوم السنة عند الشاطبي ومذهبه في طبيعة العلاقة بين القرآن والسنة، يمكن توجيه مذهبه على ضوء مسالك

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢/ ٢٢٥، ٢٢٦).

(٢) هذه الآية كما هي دليل لمن لا يقول باستقلال السنة بالتشريع، فهي دليل أيضًا لمن يقول بعدم حجية السنة وليس هذا محور البحث والجدل.

خمسة ذكرها مصطفى السباعي(١)، وهي في حقيقتها تفصيل وتقسيم لطرق احتضان القرآن للسنة، وكيفية انضوائها تحته، وبهذه المسالك يمكن توجيه مذهب الشاطبي، وحمل كلامه على أحسن المحامل، وهذه المسالك هي:

- **المسلك الأول: دلالة القرآن على وجوب العمل بالسنة:**

وهذا المسلك يغلب عليه العموم؛ حيث إن كل عمل بما جاءت به السنة هو عمل بالقرآن، وهذه طريقة بعض الصحابة منهم: عبد اللَّه بن مسعود، فقد روي أن امرأة من بني أسد أتته فقالت: يا أبا عبد الرحمن بلغني عنك أنك لعنت الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق اللَّه، فقال: وما لي لا ألعن من لعنه رسول اللَّه ﷺ وهو في كتاب اللَّه، فقالت: لقد قرأت بين لوحي المصحف فما وجدته، فقال: لئن كنت قرأتيه لوجدتيه، قال اللَّه ﷻ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧](٢).

- **المسلك الثاني: الإجمال في القرآن والبيان والتفصيل في السنة:**

وهذا مما هو متداول بين علماء الأصول من أن السنة مبينة لمجمل القرآن ومفصلة له، وهي السنة الواردة في تفصيل الأحكام الشرعية التي لها تعلق بنص عام أو مجمل وارد في القرآن الكريم، مثل: أحكام الوضوء، والزكاة، الحج، والذبائح، والأنكحة، والبيوع، وغيرها من الأحكام، وهذه السنة هي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

---

(١) انظر: السباعي، مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، (ط٢)، (١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، المكتب الإسلامي، (ص٣٨٦ - ٣٩٢).

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة (٣/ ١٦٧٨)، رقم (٢١٢٥). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الترجل، باب في صلة الشعر (٤/ ٧٧)، رقم (٤١٦٩). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب الواصلة والواشمة (١/ ٦٤٠)، رقم (١٩٨٩). الدارمي، سنن الدارمي، باب في الواصلة والمستوصلة (٢/ ٧٣٣)، رقم (٢٥٤٩). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الزينة والتطيب (١٢/ ٣١٥)، رقم (٥٥٠٥). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند عبد اللَّه ابن مسعود (٩/ ٧٣)، رقم (٥١٤١). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب الصلاة، باب المرأة إذا كانت المرأة أقرأ من الرجال وصلاة المرأة عليها (٣/ ١٤٥)، رقم (٥١٠٣). البزار، مسند البزار، مسند عبد اللَّه ابن مسعود، أو حديث علقمة عن عبد اللَّه بن مسعود (٤/ ٢٩٣)، رقم (١٤٦٧). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب القسم والنشوز، باب ما لا يجوز للمرأة أن تتزين به (١١/ ١٧٣)، رقم (١٥٢٠٢).

- **المسلك الثالث: اندراج السنة تحت المعاني الكلية لمقاصد التشريع القرآني:**

يقصد القرآن الكريم من وراء أحكامه في مختلف نصوصه وتشريعاته المعاني الكلية، والسنة لا تعدو أن تكون متابعة لتلك المعاني والمقاصد ومندرجة تحتها. وبيان ذلك أن المقاصد تنحصر في ثلاثة أشياء هي:

١ - الضروريات: وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

٢ - الحاجيات: وهي كل ما يؤدي إلى التوسعة ورفع الضيق والحرج؛ كإباحة الفطر في السفر أو المرض.

٣ - التحسينيات: وهي ما يتعلق بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات.

فهذه المقاصد التي انبنى القرآن عليها، جاءت السنة متابعة له في أحكامها؛ لتحقيق تلك المعاني والمقاصد، فما من حكم من أحكامها إلا ويرجع إلى أحد هذه الأصول.

- **المسلك الرابع: إلحاق السنة بأحد الحكمين المتقابلين في القرآن:**

وفي هذا المسلك له طريقتان:

الطريقة الأولى: أن القرآن قد ينص على حكمين متقابلين، ويكون هناك ما فيه شبه بكل واحد منهما، فتأتي السنة وتلحقه بأحد الحكمين، أو تنص على حكم له يناسب أحد الشبهين، وهذا معدود من قبيل البيان النبوي.

- **ومن أمثلة الحكمين المتقابلين**: أن اللَّه أحل الطيبات وحرم الخبائث، فبقيت هنالك أشياء مسكوت عنها، لا يعلم حكمها، فبين النبي ﷺ أنها ملحقة بأحد الأصلين، فنهى مثلًا عن أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، ونهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية، في حين ألحق كل من الضب والحبارى والجراد وغيرها بالطيبات.

- **ومن أمثلة الحكم الواقع بين شبهين**: أن اللَّه أحل ملك اليمين، وحرم الزنا، وسكت عن النكاح المخالف للشرع؛ إذ هو ليس بنكاح محض، وليس بسفاح محض، فجاءت السنة لتعطي حكمًا خاصًا، فقال النبي ﷺ: « **أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها** »[1].

---

(١) أبو داود سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في الولي (٢/ ٢٢٩)، رقم (٢٠٨٣). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (٣/ ٤٠٧)، رقم (١١٠٢). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب =

الطريقة الثانية: أن القرآن قد ينص على حكم لعلة فيه، فيلحق الرسول ﷺ ما وجدت فيه العلة عن طريق القياس.

- **ومن أمثلة ذلك**: أن القرآن حرم الجمع بين الأختين في النكاح، بقوله: ﴿ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ ﴾ [النساء: ٢٣]، وجاء في آية أخرى قول اللّه تعالى: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ [النساء: ٢٤]، فجاءت السنة ونهت عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس؛ وذلك لأن العلة التي من أجلها حرم الجمع بين الأختين موجودة فيما نصت السنة على تحريمه.

- **المسلك الخامس: إرجاع الأحكام التفصيلية في السنة إلى الأحكام التفصيلية الموجودة في القرآن:**

- **ومن أمثلة ذلك**: حديث فاطمة بنت قيس في أن رسول اللّه ﷺ لم يجعل لها السكنى ولا نفقة؛ إذ طلقها زوجها البتة[1]، وشأن المبتوتة أن لها السكنى وإن لم يكن لها نفقة؛ لأنها بذت على أهلها بلسانها، فكان ذلك تفسيرًا لقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ﴾ [النساء: ١٦]. هذه هي المسالك الخمسة التي يمكن على أساسها توجيه مذهب الشاطبي.

= لا نكاح إلا بولي (١/ ٦٠٥)، رقم (١٨٧٩). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب النكاح، باب النهي عن النكاح بغير ولي (٢/ ٥٧٥)، رقم (٢١٠٦). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب النكاح، باب الولي (٩/ ٣٨٤)، رقم (٤٠٧٤). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب النكاح (٢/ ١٨٢)، رقم (٢٧٠٦). أحمد، مسند أحمد، حديث السيدة عائشة (٧/ ٧٢)، رقم (٢٣٦٨٥). سعيد بن منصور، سنن سعيد بن منصور، باب من قال لا نكاح إلا بولي (١٤٨/١)، رقم (٥٢٨). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند عائشة (٨/ ١٣٩)، رقم (٤٦٨٢). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب النكاح، باب النكاح بغير ولي (٦/ ١٩٥)، رقم (١٠٤٧٢). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي (١/ ٢٩١)، رقم (١٣٨٩٤). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب النكاح (٣/ ٢٢١)، رقم (١٠).

(١) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها، (٢/ ١١١٧)، رقم (١٤٨٠). النسائي، سنن النسائي، باب الرخصة في خروج المبتوتة من بيتها (٦/ ٢٠٨)، رقم (٣٥٤٨). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب الرضا، باب النفقة (١٠/ ٦٤)، رقم (٤٢٥٢). أحمد، مسند أحمد، حديث فاطمة بنت قيس أخت الضحاك بن قيس (٧/ ٥٦٣)، رقم (٢٦٧٨٧). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب النفقات، باب المبتوتة لا نفقة لها (١١/ ٤٨٧)، رقم (١٦١٤٧). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره (٤/ ٢٣)، رقم (٦٧).

المحدد الثاني: تأخر رتبة السنة عن رتبة الكتاب في الاعتبار:

يذهب الشاطبي إلى أن رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار، أي إذا وقع التعارض بين الكتاب والسنة كان الاعتبار للكتاب والتقديم له على ما سواه، وهذه مسألة أصولية خرجها الإمام الشاطبي على اعتبار أن السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، وهي المسألة التي تحدد طبيعة علاقة السنة النبوية والقرآن الكريم، ويستدل الإمام الشاطبي على ما قرره بجملة أدلة، هي[(١)]:

أحدها: أن الكتاب مقطوع به جملة وتفصيلًا، والسنة مظنونة والقطع في السنة إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب وهو القرآن الكريم فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل. والمقطوع به مقدم على المظنون، فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة.

الثاني: أن السنة إما بيان للكتاب، أو زيادة على ذلك، فإن كان بيانًا فهو ثانٍ على المبين في الاعتبار؛ إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم، وإن لم يكن بيانًا فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب.

الثالث: ما دل على ذلك من الأخبار والآثار كحديث معاذ: (« **بم تحكم** » قال: بكتاب اللَّه، قال: « **فإن لم تجد** »؟ قال: بسنة رسول اللَّه. قال:« **فإن لم تجد** »؟ قال: اجتهد رأيي) الحديث[(٢)].

- ما فرَّق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع إلى تقدم اعتبار الكتاب على اعتبار السنة، وأن الكتاب أقوى في الاعتبار من السنة، وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التفرقة والمقطوع به في المسألة أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار[(٣)]. والحقيقة أن هناك بعض الاعتراضات قد ترد على الشاطبي في هذه المسألة، ذلك أن ما قاله الشاطبي مخالف لما عليه المحققون، كما يقرر هو ذلك.

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (٤/ ٨).

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) انظر: الشاطبي، الموافقات (٤/ ٧، ٨).

المحدد الثالث: مراعاة السنة لمقاصد القرآن الكريم:

بناء على مذهب الشاطبي في أن كل ما في السنة راجع في حقيقته إلى القرآن الكريم، فإنه ينبني على ذلك أن السنة مبنية على مراعاة مقاصد القرآن، ويرى الشاطبي أن الضروريات كما أنها تأصَّلت في الكتاب فقد تفصَّلت في السنة[١]. وذلك متحقق في الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

***

(١) انظر: المرجع السابق (٤/ ٢٧).

الفَصلُ الثَّالِثُ

مباحث الاجتهاد عند الشاطبي

(وفيه ثلاثة مباحث)

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: مفهوم الاجتهاد وضروبه عند الشاطبي.

المَبْحَثُ الثَّانِي: الاجتهاد المقاصدي عند الشاطبي.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: شروط النظر الاجتهادي عند الشاطبي.

تمهيد

الاجتهاد: كلمة فيها معنى البذل والعطاء والبناء والتجديد، فهو علَم على مرونة الشريعة وأمارة على هويتها التجديدية، ودليل على صلاحها لكل زمان ومكان؛ إذ به يتم التعرف على أحكام القضايا الجديدة والنوازل التي لم يعرفها السابقون، وهو إجابة تغطي كل الأسئلة المطروحة على مستوى الفكر والعمل في حياة المسلم العملية، كما أن الاجتهاد يعد أحد العوامل الكاشفة عن بعض خصائص التشريع الإسلامي، وطريق نحو إعمال الفكر وتنشيط العقل للسير مع مقتضيات التقدم الحضاري الذي تشهده البشرية اليوم، وما تبعه من تغير في الأعراف والمعاملات في حياة الناس. ابتداء من عهد النبوة، إلى وقتنا الحاضر.

والاجتهاد الشرعي: يتميز عن غيره بكونه يدور على محوري الكتاب والسنة، فهو مرتبط بهما ومنطلق منهما، وعلى هذا الأساس كانت الممارسات الاجتهادية للأئمة السابقين. وبدخول القرن الرابع وجدنا الاجتهاد ينقسم إلى قسمين: اجتهاد مطلق واجتهاد مقيد، فالأول: هو من استقل بمنهج أصولي في الاستدلال باجتهاد ذاتي منه، والثاني: من تابع إمامه في المنهج ومسالك الاستدلال وإن خالفه في الحكم والدليل، ولقد تبوأ الأئمة الأربعة المنصب الأول من الاجتهاد، أما في القرن الثاني وأوائل القرن الثالث فقد وضعت المناهج، وحددت مسالك الاستدلال، وضبطت أهم قواعد الاستنباط، فلما برز العلماء في القرون الموالية توزعوا على المذاهب ملتزمين النظر الاجتهادي على طريقة المذاهب المستقرة، وكانوا يستنبطون الأحكام دون تقليد؛ بل قد يخالف أحدهم إمامه في الحكم والدليل، إلا أن فكرة الاجتهاد المبني على النظر المستقل قد غابت وخفيت؛ ولهذا لم نر مجتهدًا مستقلًا بعد القرن الثالث، وفي الوقت ذاته ظهر القول بالمراتب الاجتهادية المقيدة، وكان لهذا التحول ظروف وأسباب، كما كانت هناك مبررات أخرى ساعدت على استقرار هذا الفكر وانتشار هذا التصور، وهي اكتمال القسمة التي يحتملها البحث والاجتهاد بحيث

لا يسع اللاحق أن يضيف إلى القسمة شيئًا فتناهت المعاني التي يحتملها اللفظ أو القاعدة الذي يبحث فيها وقلبت تلك النصوص من كل الوجوه، كدلالة العام أهي ظنية أو قطعية، فإن القسمة ثنائية ولا تقبل أمرًا ثالثًا، وهذا في بعض المجالات الاجتهادية، وقس على ذلك.

وتركزت أكثر بحوث الأصوليين حول الاجتهاد الذي يدور حول استنباط الأحكام من النصوص، أما الشاطبي ففضلًا عن بحثه لهذا النوع من الاجتهاد بطريقة متميزة، فإنه استقل بمعالجة نوع آخر من الاجتهاد وهو الذي يعرف بالاجتهاد التطبيقي الذي يعد أول منظّر أصولي له. كما عالج بعض المسائل الاجتهادية في مختلف المباحث الاجتهادية واستقل فيها بآراء ومناقشات كانت له بها إضافات في البحث الأصولي.

***

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

مفهوم الاجتهاد[1] وضروبه عند الشاطبي

أولًا: مفهوم الاجتهاد عند الشاطبي:

أورد الشاطبي تعريفًا للاجتهاد في غير الموضع الذي ينبغي أن يكون فيه؛ حيث أورده في سياق حديثه عن شروط الاجتهاد وكان ينبغي إيراده في صدر كتاب الاجتهاد، فقال: « الاجتهاد استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم »[2]، ولا يكون استفراغ

(١) تعريف الاجتهاد في اللغة: الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجَهد بفتح الجيم وضمها وهي الطاقة، والجهد بالفتح المشقة، والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع، محمد بن أبي بكر، ترتيب مختار الصحاح، (ص١٥٢). علي ابن محمد الجرجاني، التعريفات، (ص٢٣) ويطلق الاجتهاد على ما فيه بذل وجهد باستفراغ الوسع؛ قصد الوصول إلى مطلوب، كما لا يطلق إلا على ما فيه كلفة وجهد مثل حمل الثقيل، ولا يطلق على ما ليس فيه كلفة مثل حمل الخفيف الذي لا يجلب مشقة. انظر: الغزالي، المستصفى، (٢/ ١٧٠). وأما اصطلاحًا: فمن أبرز تعريفات العلماء تعريف أبي الحسين البصري والذي يعرفه بأنه الاجتهاد عبارة عن الطريق الذي يثبت به الأحكام الشرعية سوى النصوص، إذا كانت تلك الأحكام مما يسوغ الخلاف فيه، ويكون القائل بكل واحد منهما معذورًا، أبو الحسين البصري، شرح المعتمد، (٢/ ٣٧٣). وعرفه الغزالي بأنه: « بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة »، الغزالي، المستصفى، (٢/ ١٧٠). ثم بيّن حقيقة الاجتهاد التام على الصورة التي ينبغي أن تكون عليه فقال: « والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب » (المرجع السابق). وهذا الذي ذكره الغزالي هو معنى بذل المجهود واستفراغ الوسع في الطلب. انظر تعريفات أخرى للاجتهاد في: الرازي، المحصول في علم الأصول (٦/ ٧). ابن السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه (ص١١٨). علي عبد الكافي السبكي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ٢٤٦). ابن الحاجب، مختصر المنتهى، طبعة: الإيجي، عضد الملة، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص٣٧٤). الآمدي، إحكام الأحكام (٤/ ٣٩٦). الشيرازي، اللمع (ص١٢٩). ابن الهمام، كمال الدين، التحرير في أصول الفقه، طبعة: التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، (٣/ ٣٧٠). ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (ط١)، (١٩٩٤م)، (ص١٣٧). بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٢٧). الجرجاني، التعريفات (ص٢٣، ٢٤). الطوفي، شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٧٦). الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٥٠).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٨٣).

الوسع هذا إلا فيما فيه مشقة وكلفة، وذلك في « تحصيل » أو طلب أو درك « العلم أو الظن بالحكم » والمراد بها الأحكام الشرعية؛ حيث طلبها يكون على سبيل القطع أو على سبيل الظن، فكلاهما يعمل به في الشرعيات، وتعريف الشاطبي أقرب إلى تعريف الغزالي والجرجاني والآمدي والبيضاوي.

أقسام الاجتهاد عند الشاطبي وضروبه:

بالنظر إلى حديث الشاطبي عن الاجتهاد يمكن تقسيمه حسب اعتبارات معينة، فهناك أقسام للاجتهاد بحسب نسبته إلى دليل الحكم أو مناطه، وهناك اجتهاد بحسب نسبته إلى الدوام والانقطاع، وهناك الاجتهاد المقاصدي وهذا تفصيل لذلك.

القسم الأول: أقسام الاجتهاد عند الشاطبي من حيث نسبته إلى دليل الحكم ومناطه:

اهتم الشاطبي عند حديثه عن الاجتهاد بتقسيمه إلى ضروب وأنواع، وهو تقسيم الاجتهاد إلى الاجتهاد الاستنباطي والذي عبر عنه بالنظر في دليل الحكم، والاجتهاد التطبيقي والذي عبر عنه بالنظر في مناط الحكم. وقد عبر عن هذا بوضوح بقوله: « اعلم أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم ونظر في مناطه، فأما النظر في دليل الحكم فلا يمكن أن يكون إلا من الكتاب والسنة أو ما يرجع إليهما من إجماع وقياس أو غيرهما... وأما النظر في مناط الحكم فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتًا بدليل شرعي فقط؛ بل يثبت بدليل غير شرعي أو بغير دليل »[1]. وكلا هذين النوعين من الاجتهاد يدخل تحتهما ضروب فصّلها الشاطبي بقوله: « الاجتهاد على ضربين: **أحدهما**: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، **والثاني**: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

فأما الأول: فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط.

وأما الضرب الثاني: وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة أنواع: **أحدهما**: المسمى بتنقيح المناط، وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورًا مع غيره في النص؛ فينقح بالاجتهاد حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغًى...

---

(١) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٨٧).

والثاني: المسمى بتخريج المناط وهو راجع إلى النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط... وهو الاجتهاد القياسي...

والثالث: هو نوع من تحقيق المناط... لأنه ضربان:... تحقيق عام... وتحقيق خاص »[١].

هذه خلاصة أنواع الاجتهاد وضروبه عند الشاطبي، وهو كما يلاحظ أنه يقسم الاجتهاد إلى قسمين أساسيين الاجتهاد الاستنباطي وهو النظر في دليل الحكم، وهو المشهور في كلام علماء الأصول، ويدخل تحته تنقيح المناط وتخريج المناط، **والقسم الثاني هو الاجتهاد التطبيقي** وهو النظر في مناط الحكم، وهو الذي انفرد الشاطبي عمن سبقه من علماء الأصول ببيانه وشرحه، وقد جعله نوعين: تحقيق المناط العام وتحقيق المناط الخاص، وهذا النوع من الاجتهاد هو الذي أشار إليه بأنه لا يمكن أن ينقطع بخلاف النوع الأول؛ فقد ذهب إلى جواز انقطاعه قبل فناء الدنيا.

- **الضرب الأول: الاجتهاد في دليل الحكم:**

وهذا النوع من الاجتهاد يرجع إلى النص الشرعي، وقد قسمه الشاطبي إلى قسمين أساسيين هما: تخريج المناط وتنقيح المناط، وأما ما أشار إليه وجعله نوعًا ثالثًا تحت هذا القسم وجعله على ضربين هما: تحقيق المناط العام، وتحقيق المناط الخاص[٢]، فهو يرجع في حقيقته إلى ما أسماه بالاجتهاد في تحقيق المناط وهو القسم الثاني الذي ستتعرض إلى تفصيله[٣]. وتخريج المناط وتنقيح المناط في أصلهما معدودان من مباحث القياس عند علماء الأصول؛ حيث عادةً ما يتعرض الأصوليون لبحثهما عند كلامهم عن المسالك العقلية للعلة، فإذا نظرنا مثلًا إلى كتاب الآيات البينات في شرحه على شرح جمع الجوامع نجده قد بحث تخريج المناط في المسلك الخامس من مسالك العلة عند الحديث عن المناسبة والإخالة،

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٦٣ - ٤٧٠). (٢) انظر: المرجع السابق (٤/ ٤٦٩).

(٣) الترتيب الذي سلكه الشاطبي في تقسيمه للاجتهاد في الموافقات هو القسم الأول: جعله للاجتهاد في تحقيق المناط، والقسم الثاني جعله لتخريج المناط وتنقيح المناط، ولكن سلكنا في بحثنا مسلكًا معاكسًا من حيث الترتيب لغرض منهجي.

كما بحث تنقيح المناط في المسلك التاسع من مسالك العلة[١].

ويعتبر الشاطبي أول من بحث هذه المسالك في مباحث الاجتهاد وعدَّهما من ضروبه، فضلًا عن تحقيق المناط الذي سيأتي الحديث عنه، وعادة ما تذكر هذه الأقسام الثلاثة - تخريج المناط، تنقيح المناط، تحقيق المناط - متتابعة في سياق واحد لعادة الجدليين في ذلك كما يقول جلال الدين المحلي[٢]. ولكن يرجع إطلاق صفة الاجتهاد على هذه المسالك إلى الغزالي؛ حيث عدّ كل من تخريج المناط وتنقيح المناط وتحقيق المناط من مجاري الاجتهاد في العلل[٣]؛ فقد كان له قصب السبق في بحث هذه المسالك بوصفها مجاري للاجتهاد في العلل، وإطلاقه لوصف الاجتهاد عليها كان واضحًا بيّنًا، إلا أنه بحثها في باب القياس لا في باب الاجتهاد، يقول الغزالي موضحًا ضروب الاجتهاد في العلل: « والاجتهاد في العلة إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم، أو في تنقيح مناط الحكم، أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه »[٤]. كما بحث الآمدي أيضًا هذا النوع من الاجتهاد في كتابه الإحكام وإن كان قد أورده في نهاية كتاب القياس، ولكنه ربطه بالنظر والاجتهاد حيث قال: « فالنظر والاجتهاد فيه إما في تحقيق المناط أو تنقيحه أو تخريجه »[٥]. ولكن تميز الشاطبي أنه أخذ مادة الغزالي وطور البحث فيها ناقلًا إياها من مسالك العلة التي تبحث في القياس إلى ضروب ومسالك في الاجتهاد تبحث في مباحث الاجتهاد والنظر.

أولًا: الاجتهاد في تنقيح[٦] المناط[٧]: وعرفه الشاطبي بقوله: « وذلك أن يكون

---

(١) انظر: العبادي، أحمد بن قاسم، الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، (٤/ ١١٨، ١١٩)، (ص١٧٥). حاشية العطار على شرح المحلي (٢/ ٣٣١). الزركشي، تشنيف المسامع (٢/ ٨٢). الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص٣٢٠). التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (٢/ ٧٤). الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود (٢/ ١٧٠).

(٢) انظر: المحلي، جلال الدين، شرحه على جمع الجوامع، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، (٤/ ٥٨).

(٣، ٤) انظر: الغزالي، المستصفى (٢/ ٩٧).

(٥) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٦٤).

(٦) التنقيح في اللغة: التهذيب والتمييز ويقال: كلام منقح، أي لا حشو فيه. الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٢١).

(٧) المناط في اللغة: ناط الشيء ينوطه نوطًا أي علقه، والنوط جلة (وعاء صغير من خوص) صغيرة فيها =

الوصف المعتبر في الحكم مذكورًا مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد حتى يميز بين ما هو معتبر مما هو ملغى »[١]. وعرفه الغزالي: « أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم »[٢]. وعرفه الآمدي بأنه: « النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار ومما اقترن به من الأوصاف »[٣]، وقد علق الآمدي على هذا النوع من الاجتهاد بقوله: « وهذا النوع وإن أقرّ به أكثر منكري القياس فهو دون الأول (يعني تحقيق المناط)[٤].

فالاجتهاد في تنقيح المناط عملية اجتهادية تنصب على تهذيب الأوصاف المختلفة والمقترنة بالحكم، ومحاولة تعيين المناط بتمييز ما هو ملغى فيحذف وبين ما هو معتبر فيثبت. وشرط هذا النوع من الاجتهاد أن تكون فيه العلة معروفة بالنص لا بالاجتهاد[٥]. ومن الأمثلة المشهورة في هذا النوع من الاجتهاد حديث الأعرابي الذي جامع زوجته في شهر رمضان ووجبت عليه الكفارة، وهذا النص معلل، ولكن اشتبهت علته حيث هي ضمن مجموعة أوصاف مقترنة بها، فقد تكون العلة بسبب أنه أعرابي، وقد تكون بسبب أنه واقع أهله في نهار رمضان، وقد تكون بسبب إفطاره في رمضان بعينه، ولكن بعد تهذيب المجتهد لمختلف هذه الأوصاف يتوصل إلى العلة بأنها الوقاع في نهار رمضان الذي فيه انتهاك لحرمة شهر رمضان. فلا مدخل

= تمر تعلق من البعير. قال النابغة الذبياني: حَذَّاءُ مدبرة سكّاء مقبلة للماء في النحر منها نوطة عجب. والأنواط المعاليق، كما تأتي بمعانٍ أخرى. انظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٣/ ١١٦٥). وانظر: الزمخشري، أساس البلاغة (٢/ ٣٨). والمناط في الاصطلاح: يطلق المناط عند الأصوليين على العلة؛ فالعلة والمناط كلمتان لهما مدلول واحد في الوضع الاصطلاحي عند الأصوليين. انظر: الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود (٢/ ١٧١). ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص٣٤). الطوفي، شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٣٧).

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٦٨).

(٢) الغزالي، المستصفى (٢/ ٩٨).

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٦٤).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٢٦٤).

(٥) انظر: المستصفى (٢/ ٩٨).

في كون الشخص أعرابيًا أو حضريًا أو أعجميًا؛ لأن المناط هنا متعلق بوقاع مكلف لا بوقاع أعرابي، ولا مدخل لكون الإفطار في رمضان بعينه بل يتعلق الحكم بكل رمضان؛ لأن المناط متعلق بهتك حرمة رمضان لا بحرمة شهر من رمضان بعينه، ولا مدخل لكون الموطوءة زوجته أو أمته أو امرأة أجنبية، كأن زني بها في رمضان مثلًا؛ فالنكاح هنا لا مدخل له لأن الزنا أشد في هتك حرمة رمضان، فمختلف هذه الإلحاقات كما يقول الغزالي: « معلومة تنبئ على تنقيح مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في موارده ومصادره في أحكامه أنه لا مدخل له في التأثير »[1]. فعمل المجتهد متجه نحو تنقيح الأوصاف وتهذيبها باستبعاد الأوصاف غير المناسبة حتى يصل إلى الوصف المناسب الذي يكون علة؛ فالعلة الحقيقية موجودة في نص الشارع - لأن الحكم معلل - تحت ركام من الأوصاف الموهومة على المجتهد اكتشافها.

وما يلاحظ على هذا المسلك الاجتهادي أن صورته قريبة من مسلك السبر والتقسيم[2]، وهذا ما جعل الرازي يسوي بينهما، ويجعل كلًّا من تنقيح المناط والسبر و التقسيم مسلكًا واحدًا[3]. ورد عليه بأن الحصر في دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة، بخلاف تنقيح المناط فلتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة؛ لأنها موجودة بالنص[4]. وهل هذا النوع من الاجتهاد يدخل تحت ما يسمى بالاجتهاد

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٩٨).

(٢) السبر والتقسيم: السبر هو الاختبار، وهو اختبار الأوصاف المحتملة للعلية، لمعرفة الوصف الصالح منها للتعليل به، وإبطال ما عداه من الأوصاف غير الصالحة للتعليل، وهي عملية تأتي بعد مرحلة التقسيم، الذي يقوم على حصر الأوصاف المحتملة للعلية جميعها بغية التصفية والتنقية والاختبار. قطب سانو مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه (ص٢٢٩، ٢٣٠). أما التقسيم: فهو حصر الأوصاف المحتملة للتعليل. قطب سانو مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه (ص١٤١). كما ينقسم من وجه آخر إلى تقسيم حاصر (المنحصر)، وتقسيم منتشر. انظر: قطب سانو مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه (ص١٤١، ١٤٢). وانظر: حاشية العطار على شرح المحلي (٢/ ٣١٣). الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود (٢/ ١٦٤ - ١٦٧). الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص٣١٧). ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤/ ٣٢٥). ابن النجار، شرح الكوكب المنير (٤/ ١٤٤). الطوفي، شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٠٤).

(٣) انظر: الرازي، المحصول في علم الأصول (٥/ ٢٣١).

(٤) انظر: الشوكاني إرشاد الفحول (ص٢٢٢).

القياسي أم أنه خارج عنه؟ نقل الشاطبي خلاف الأصوليين في ذلك، ولكن لم يتبن رأيًا فيها، قال الشاطبي: « قالوا: وهو خارج عن باب القياس، ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره القياس في الكفارات، وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر »[١].

وسبب إخراج هذا النوع من القياس وإدخاله في باب الاستدلال أن منكري القياس والحنفية - الذين ينكرون القياس في المقدرات - أثبتوا هذا النمط من الاجتهاد[٢].

وذهب الصفي الهندي إلى أن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهو عام يتناوله وغيره[٣]. وجعل الشوكاني هذا النوع من قبيل القياس في معنى الأصل[٤]؛ حيث قال: « والقياس في معنى الأصل هو أن يجمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق وهو تنقيح المناط »[٥]. كما جعله أيضًا من قبيل القياس الجلي[٦]: « فالجلي ما قطع بنفي الفارق بين الأصل والفرع، كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق؛ فإنا نعلم قطعًا أن الذكورة والأنوثة فيها مما لم يعتبره الشارع وأنه لا فارق بينهما إلا ذلك فحل لنا القطع بنفي الفارق »[٧]. وأما تنقيح المناط فيعرفه بقوله: « ومعنى تنقيح المناط عند الأصوليين إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع في كذا، وذلك كقياس الأمة على العبد في السراية فإنه لا فرق بينهما إلا الذكورة وهو ملغى بالإجماع؛ إذ لا مدخل له في العلية »[٨].

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٦٨، ٤٦٩).

(٢) أبو زهرة، أصول الفقه الإسلامي (ص٢٤٢). يذهب الحنفية إلى أنه لا قياس في العقوبات المقدرة، فلا يقاس السب والطعن على القذف والزنى، ولا يقاس الشذوذ الجنسي على الزنى واحتج الحنفية على ذلك: ١ - بأن الحدود عقوبات مقدرة، والعقوبات المقدرة لا يدخلها القياس. ٢ - أن القياس أساسه العلة، وتمييز العلة من بين الأوصاف الثابتة في الأصل يكون بطريق الظن، والظن يكون فيه شبهة، فلا يثبت الحد بالقياس لقوله ﷺ: « ادرأوا الحدود بالشبهات ». ٣ - أن القياس استنباط بالرأي في ما يكون حقًّا للّـه تعالى، والحدود من حقوق اللّـه فلا يدخلها الاستنباط بالرأي. انظر: أبو زهرة، أصول الفقه (ص [illegible]).

(٣) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٣٧٤).

(٤) وذلك عند تقسيمه للقياس إلى ثلاثة أقسام: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس في معنى الأصل. انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٢٢).

(٥) الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٢٢).

(٦) وذلك عند تقسيمه للقياس من وجه آخر إلى قياس جلي وقياس خفي. انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٢٢).

(٧، ٨) المرجع السابق (ص٢٢٢).

ثانيًا: **الاجتهاد في تخريج المناط**[١]: تخريج المناط عند الشاطبي « راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط فكأنه أخرج بالبحث »[٢]. وعرفه الآمدي بأنه: « النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه دون عليته »[٣]، وقد علق عليه بقوله: «وهذا في الرتبة دون النوعين الأولين (تحقيق المناط، وتنقيح المناط) ولذلك أنكره أهل الظاهر والشيعة وطائفة من المعتزلة البغداديين »[٤]، وهو معدود عند علماء الأصول من المسالك العقلية في العلة، ولم يتعرض الشاطبي إلى بحث تخريج المناط وتفصيله بوصفه أحد مسالك الاجتهاد عنده، ولكنه اكتفى بالإشارة إليه والتنبيه عليه، وبإشارته إلى هذين النوعين من الاجتهاد، وهما تنقيح المناط وتخريج المناط كان يريد التنبيه عليهما بوصفهما أحد ضروب الاجتهاد، وهذا ما جعله يكتفي بالإشارة إليهما دون تتبعهما بالبحث والتفصيل.

وقد تعرض الغزالي إلى تخريج المناط بوصفه أحد مجاري الاجتهاد في العلل[٥]، وهذا النوع من المناط مستنبط بالنظر والرأي والاجتهاد؛ ولهذا كان موضع خلاف بين العلماء حيث أنكره الظاهرية وطائفة من معتزلة بغداد وجميع الشيعة[٦]، ومثال هذا النوع: أن يحكم مثلًا بتحريم في محل ولا يذكر إلا الحكم والمحل، ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته، مثل تحريم الربا في البر، فمناط الحكم هنا مستخرج بالنظر والاستنباط بأن نقول مثلًا: حرم الربا لكونه مطعومًا (عند الشافعية) ونقيس عليه الأرز مثلًا بسبب اشتراكهما في العلة نفسها.

وليس معنى أن كون المناط هنا مستنبطًا بالرأي والنظر أن المجتهد يعول على العقل المحض؛ بل إن مستنده في ذلك الأدلة الشرعية، ولهذا يقول الشاطبي: « الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية

---

(١) سمي استخراج المناسبة بتخريج المناط؛ لأنه استخراج ما نيط الحكم به، وسمي الوصف بالمناط لأنه موضع له. الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود (٢/ ١٧١). وانظر: ابن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (ص٣٥). الطوفي، شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٤٢).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٦٩).

(٣، ٤) الآمدي، إحكام الأحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٦٥).

(٥) انظر: الغزالي، المستصفى (٢/ ٩٨).

(٦) انظر: المرجع السابق (٢/ ٩٩).

أو معينة في طريقها ومحققة لمناطها أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع »[١]. ويؤكد الشاطبي هذا المعنى في موضع آخر بقوله: « إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرّحه النقل »[٢]. وهذا واضح في كون الاستدلال لتخريج مناط الحكم مستندًا على الشرع وأدلته وأن العقل إطاره محدد برسم الشرع عن طريق الخطاب الشرعي، وتخريج المناط هو مراد الأصوليين بالمناسبة؛ إذ بينهما ترادف يقول العبادي: « المناسبة وتخريج المناط بمعنى واحد فما كان حدًّا لأحدهما كان حدًّا للآخر فتأمل »[٣]. كما تطلق الإخالة على المناسبة كذلك « وسميت مناسبة الوصف بالإخالة؛ لأن بها يخال أي يظن أن الوصف علة ويسمى استخراجها بأن يستخرج الوصف المناسب تخريج المناط »[٤].

- **الضرب الثاني: الاجتهاد في مناط الحكم:**

ويسمى هذا النوع من الاجتهاد بالاجتهاد التطبيقي أو الاجتهاد التنزيلي[٥]، وقد عرفه الشاطبي بقوله: « ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله »[٦]، وعرفه الآمدي: « النظر والاجتهاد فيه معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها »[٧]. كما علق أيضًا على هذا النوع من الاجتهاد بقوله: « ولا نعرف خلافًا في صحة الاحتجاج بتحقيق المناط إذا كانت العلة فيه معلومة بنص أو إجماع، وإنما الخلاف فيه فيما إذا كان مدرك معرفتها الاستنباط »[٨]، ومبنى هذا الاجتهاد إيقاع الأحكام الشرعية وتعيين محلها على مناطاتها، بحيث تكون موافقة

---

(١) الشاطبي، الموافقات (١/ ٣٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٧٨).

(٣) العبادي، الآيات البينات (٤/ ١٢١).

(٤) المحلي، شرحه على جمع الجوامع (٤/ ١١٨، ١١٩).

(٥) لتفاصيل أخرى عن الاجتهاد التنزيلي: انظر: بشير جحيش، في الاجتهاد التنزيلي، قطر، الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (ط١)، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، (ص٤٢) وما بعدها.

(٦) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٦٤).

(٧، ٨) الآمدي، إحكام الأحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٦٤).

لمقاصد الشارع، محققة لمصالح العباد. وهذا النوع من الاجتهاد يكون بإعمال العقل قصد إجراء الحكم الشرعي الثابت بمدركه الشرعي على الوقائع تحقيقًا لمقاصد الشارع، وقد حظي هذا النوع من الاجتهاد باهتمام العلماء، خاصة بعد أن أصّل له الشاطبي وربطه بمفهوم الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ولكن العلماء وقفوا منه موقفين: موقف رافض وموقف موافق؛ فذهب محمد سلام مدكور إلى رد هذا النوع من الاجتهاد وإخراجه من دائرة الاجتهاد حيث قال: «.. إذ الضرب الأول هنا - الاجتهاد التطبيقي - لا يدخل في حقيقة الاجتهاد بالمعنى الأصولي الذي مر بك؛ لأن ما سماه اجتهادًا غير منقطع لا يتحقق فيه معنى استنباط الأحكام من أدلتها بالنظر المؤدي إليها، إنما هو تصرف عقلي بحت ومحاولة لتطبيق الأحكام، فهو لا يصح أن يطلق عليه اجتهاد؛ إذ لا بد للاجتهاد من بذل الجهد والاستنباط من الأدلة نفسها»[١].

فمحمد سلام مدكور يحصر معنى الاجتهاد ودلالته في عملية الاستنباط من الأدلة الشرعية للتوصل إلى حكم شرعي حصرًا، أما عملية تنزيله فذلك معنى خارج عن مدلول الاجتهاد، في حين يذهب عبد اللّٰه دراز والدريني وغيرهما إلى ضم هذه العملية التنزيلية إلى معنى الاجتهاد بحيث يصبح الاجتهاد يحمل معنيين: معنى نظري استنباطي ومعنى عملي تطبيقي. يقول عبد اللّٰه دراز في بيان معنى الاجتهاد: «استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما في درك الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها»[٢]. وهو تعريف يجمع بين الاستنباط والتطبيق، وتابع الدريني كذلك مذهب الشاطبي فعرف الاجتهاد بقوله: «بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصًّا وروحًا، والتبصر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج على ضوء قواعد أصولية مشتقة من خصائص اللغة وقواعد الشرع أو روحه العامة في التشريع»[٣]. وذكر هذا المعنى كذلك محمد أبو زهرة عند تعريفه للاجتهاد

---

(١) محمد سلام مدكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، الكويت، جامعة الكويت، (ط٨)، (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، (٢/ ٤٠٧).

(٢) دارز، هامش الموافقات (٤/ ٤٦٣).

(٣) الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دمشق، الشركة المتحدة =

فقال: « استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع، إما في استنباط الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها، وكان الاجتهاد على هذا التعريف قسمين: أحدهما: خاص باستنباط الأحكام وبيانها، **والقسم الثاني**: خاص بتطبيقها »[١]. ويعلق أبو زهرة على هذا النوع من الاجتهاد بقوله: « وهؤلاء هم علماء التخريج وتطبيق العلل المستنبطة على الأفعال الجزئية فعملهم على هذا هو تطبيق ما استنبطه السابقون، وبهذا التطبيق تتبين أحكام المسائل التي لم يعرف للسابقين أصحاب الرتبة من الاجتهاد رأي فيها، وأن العمل يقوم به أصحاب الرتبة الثانية هو الذي يسمى بتحقيق المناط »[٢].

ولا شك أن هذا النوع من الاجتهاد له أهميته وضرورته؛ لأنه به تظهر عملية التكامل في العملية الاجتهادية؛ إذ الأحكام الشرعية ليس موقعها في الذهن والتصور وإنما مجالها العمل والتطبيق، وقد أكد الشاطبي هذا المعنى مبرزًا أهميته بقوله: « ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن »[٣]. كما أن « المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفًا ومجتهدًا من تلك الجهة التي ينظر فيها لينزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى »[٤].

أقسام الاجتهاد في تحقيق المناط: يقسم الشاطبي الاجتهاد في تحقيق المناط إلى قسمين: تحقيق المناط العام، وتحقيق المناط الخاص؛ فالأول يرجع إلى الأنواع، والثاني يرجع إلى الأشخاص.

- **النوع الأول: تحقيق المناط العام**: وهذا النوع من الاجتهاد يرجعه الشاطبي إلى الأنواع ومحاولة التمييز بينها لإيقاع الحكم على مقتضاه المحقق لمقصد الشارع ومراده، ومن الأمثلة التي أوردها الشاطبي في هذا النوع مسألة العدالة، بمعنى تعيين محل العدالة في قوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [الطلاق: ٢]؛ حيث إن المطلوب تعيين محلها

= للتوزيع، (ط٢)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، (ص١٦، ١٧).

(١) محمد أبو زهرة، أصول الفقه الإسلامي (ص٣٠٦).

(٢) المرجع السابق (ص٣٥٦).

(٣) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٦٧).

(٤) المرجع السابق (٤/ ٥٢٦).

فيمن حصلت فيه هذه الصفة، والناس في وصف العدالة على مراتب مختلفة، فإذا نظرنا في العدالة وجدنا طرفين: أعلى لا إشكال فيه مثل أبي بكر الصديق، وطرف أدنى خارج عن مقتضى العدالة مثل أصحاب الكبائر، وهناك طرف وسط غامض لا بد فيه من بذل الوسع وتحديد طبيعته في العدالة عن طريق الاجتهاد في تحقيق المناط. فإذا نظر المجتهد في العدالة ووجد أن هذا الشخص متصف بها حسب اجتهاده أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول من الشهادات والانتصاب للولايات العامة والخاصة[1]. وهذا النوع من الاجتهاد على وجهين: وجه لا يمكن فيه التقليد بل لا بد من النظر والاجتهاد، وهي أغلب مسائل النوازل؛ لأن « الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر »[2]. وهذا النوع من الاجتهاد يتطلب اجتهادًا « ولا يمكن أن يستغنى ههنا بالتقليد؛ لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه، والمناط هنا لم يتحقق بعد؛ لأن كل صورة من صوره النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد »[3].

وهناك ضرب آخر من هذا الاجتهاد يكفي فيه التقليد ويوضحه الشاطبي بقوله: « وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط، إذا كان متوجهًا على الأنواع لا على الأشخاص المعينة »[4]. ومثل الشاطبي لهذا الضرب من الاجتهاد بالمثل في جزاء الصيد والرقبة الواجبة في العتق في الكفارات، فمال المثل في جزاء الصيد يدل عليه قوله تعالى: ﴿ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ [المائدة: ٩٥]، والآية تدل على اعتبار المثل، والذي لا بد فيه من تعيين نوعه وكونه مثلًا لهذا النوع المقتول، ككون الكبش مثلًا للضبع، والعنز مثلًا للغزال، والعناق مثلًا للأرنب، والبقرة مثلًا للبقرة الوحشية، والشاة مثلًا للشاة من الظباء، وهكذا.

- **النوع الثاني: تحقيق المناط الخاص**: وهذا هو النوع الثاني من أنواع تحقيق المناط، ومجال هذا النوع من الاجتهاد خاص بالأفراد المكلفين بالنسبة لما يقع عليهم من

---

(١) انظر: المرجع السابق (٤/ ٤٧٠).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٦٦).

(٣) المرجع السابق (٤/ ٤٦٥).

(٤) المرجع السابق (٤/ ٤٦٧).

الأحكام التكليفية « بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل »[1]. ومعنى ذلك أن مهمة المجتهد هو عملية تطبيق الحكم الشرعي وتنزيله على الأفراد المكلفين، فإذا وردت في الشريعة الإسلامية أحكام تكليفية بعضها مطلق، والآخر مقيد، فإن على المجتهد مراعاة تلك الشروط والملابسات الخاصة بتلك الواقعة قبل تنصيصه على الحكم؛ بحيث لا يعمم الحكم الشرعي على كل فرد، وإنما يحقق ذلك المناط الخاص بالنظر في حال المكلف، وتمحيص ظروفه، والأحوال التي هو متلبس بها.

وهذا النوع من الاجتهاد كما يرى الشاطبي أعلى وأدق من تحقيق المناط العام لرجوعه إلى نتيجة التقوى « فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورًا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها »[2]. فهنا تتلخص مهمة المجتهد في تحميل كل نفس ما عليها « من أحكام النصوص، ما يليق بها بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف »[3]. فهو انتقال من العام إلى الخاص أو تدرج من الكلي إلى الجزئي، فإن تحقيق المناط الخاص هو تقييد لتحقيق المناط العام بإضافة بعض القيود اللازمة، فإذا كان تحقيق المناط العام يجري في الأنواع، كتعيين نوع الرقبة في العتق في الكفارات، فإن تحقيق المناط الخاص خاص بالأفراد والأشخاص المكلفين، وذلك بأن تحمل كل نفس من الأحكام ما يليق بها، ولا يستصحب الحكم ويعمم على سائر الأفراد، وإنما ينظر إلى ملابسات وظروف النازلة ثم يجرى الحكم على أساسها، وذلك لتأثير تلكم الملابسات والظروف على الحكم الشرعي المأخوذ من مساقه العام. فمراعاة المناط الخاص يعطي للحكم الشرعي بعدًا آخر، ويكيِّفه تكييفًا يليق بقدرات وأحوال الشخص المكلف.

ويظهر هذا النوع من الاجتهاد في تنزيل الأحكام الشرعية على الأفراد في مجال

(١ - ٣) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٧١).

الفتوى والقضاء الشرعي؛ ففي مجال الفتوى ينظر المجتهد إلى حال المستفتي، ويفتيه بحكم يراعى فيه المناط الخاص الذي يتلبس به المكلف حال النازلة، وفي كلٍّ فإن المجتهد يسلك بالمكلف المسلك الوسط التي جاءت الشريعة الإسلامية لإرسائه، يقول الشاطبي: « المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال »[١]. وذلك بمراعاة أحوال المكلفين، والتماس الفتوى التي تناسب حالهم.

ومن أمثلة ذلك: الزواج فإنه مندوب إليه شرعًا على الجملة، فإن سئل المفتي عن حكم الزواج نظر في أحواله وظروفه، وأفتاه بما يناسبه ويتفق مع ظروف أحواله، والزواج في الشريعة الإسلامية تعتريه الأحكام الشرعية الخمسة: من وجوب، وحرمة، وندب، وكراهة، وإباحة، وكل حكم يختص بالحالة التي يتلبس بها المكلف، وعلى أساسها يقيد حكم الزواج. وقد كان النبي ﷺ يسأل من أشخاص مختلفين في مسألة واحدة، فيجيب بإجابات مختلفة، كل حسب حاله، وظروفه، من ذلك أنه سئل عن أفضل الأعمال، هذا السؤال تكرر من عدة صحابة، ولكن إجابة النبي ﷺ كانت تختلف حسب حال السائل، منها: أنه سئل أي الأعمال أفضل؟ قال: « **إيمان بالله** »، قال: ثم ماذا؟ قال: « **الجهاد في سبيل الله** »، قال: ثم ماذا؟ قال: « **حج مبرور** »[٢]. وسئل مرة أخرى عن أي الأعمال أفضل قال: « **الصلاة لوقتها** »، قال: ثم أي؟ قال: « **بر الوالدين** »، قال: ثم أي؟ قال: « **الجهاد في سبيل الله** »[٣]. وسأله مرة أخرى أبو أمامة قال: أتيت النبي ﷺ، فقلت: مرني بأمر آخذه عنك؟ قال: « **عليك بالصوم فإنه لا مثل له** »[٤]. وعن ابن عباس: أنه سئل مرة أي الأعمال أفضل؟ قال: « **ذكر الله أكبر رددها ثلاث مرات** »[٥]، وفي حديث أي العبادة أفضل؟ قال: « **دعاء**

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٦٠٧).

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور (٢/ ٥٥٣)، رقم (١٤٤٧).

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب وسمى النبي الصلاة عملا (٦/ ٢٧٤٠)، رقم (٧٠٩٦).

(٤) النسائي، سنن النسائي، كتاب الصوم (٤/ ١٦٥)، رقم (٢٢٢٠).

(٥) البيهقي، شعب الإيمان، باب في تعظيم القرآن، فصل في إدمان تلاوة القرآن (٢/ ٣٥٧)، رقم (٢٠٣٠).

المرء لنفسه »[١]. وفي حديث أي العبادة أفضل درجة عند اللّه يوم القيامة؟ قال: « **الذاكرين اللّه كثيرا** »[٢]. وفي حديث أي المسلمين خير؟ قال: « **من سلم المسلمون من لسانه ويده** »[٣]. وفي حديث أي الإسلام خير؟ قال: « **تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف** »[٤]. وفي حديث: « **أفضل العبادة انتظار الفرج** »[٥]. وهذه أحاديث تقترب في معنى السؤال أو تتحد فيه، ولكن إجاباته ﷺ اختلفت حسب حال السائل، وحسب ما اطلع عليه من ظروفه وملابساته، وحسب ما يحقق له من مصالح ومنافع. يقول الشاطبي: « جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق، ويشعر إشعارًا ظاهرًا بأن القصد إنما هو بالنسبة إلى الوقت أو إلى حال السائل »[٦].

والأمر يتكرر في مواضع أخرى منها أن النبي ﷺ دعا لأنس بكثرة المال[٧]، وقال لثعلبة ابن حاطب حين سأله الدعاء له بكثرة المال: « **قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه** »[٨]. وقال لأبي ذر: « **إني أراك ضعيفًا، وأني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمرن على اثنين، ولا تولين مال يتيم** »[٩]. وهذا على الرغم من الأجر العظيم الذي جعله اللّه تعالى للأمير العادل، وكافل اليتيم. فلا يمكن القول أن النبي ﷺ لا يحب الخير لأبي ذر، أو أنه لا يريد أن يلحق أبا ذر الأجر العظيم من وراء الإمارة العادلة،

---

(١) البخاري، الأدب المفرد، باب فضل الدعاء (١/ ١٩٧)، رقم (٧٣٦).
(٢) أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند أبي سعيد الخدري (٢/ ٥٣٠)، رقم (١٤٠٢).
(٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان فضل الإسلام (١/ ٦٥)، رقم (٤٠).
(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب إطعام الطعام من الإسلام (١/ ١٣)، رقم (١٢).
(٥) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الدعوات، باب في انتظار الفرج (٥/ ٥٦٥)، رقم (٣٥٧١).
(٦) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٧٢).
(٧) البخاري، صحيح البخاري، باب دعوة النبي (٥/ ٢٢٣٦) حديث رقم (٥٩٨٤). مسلم، صحيح مسلم، باب من فضائل أنس، (٤/ ١٩٢٨) حديث رقم (١٤١) الترمذي، سنن الترمذي، باب مناقب لأنس (٥/ ٦٨٢) حديث رقم (٣٨٢٩). البيهقي، سنن البيهقي، باب صلاة النافلة (٢/ ١٠٣) حديث رقم (٥١٢٣).
(٨) البيهقي، دلائل النبوة، باب قصة ثعلبة بن حاطب، (٥/ ٣٧٥)، حديث رقم (٢٠٣٩). الطبراني، المعجم الكبير، (٨/ ٢١٨)، حديث رقم (٧٨٧٣). البيهقي، شعب الإيمان، (٤/ ٧٩)، حديث رقم (٤٣٥٧).
(٩) سنن البيهقي، باب كراهية الولاية (٢/ ١٢٠) حديث رقم (٥٥٥٢). الحاكم، المستدرك، كتاب الأحكام (٤/ ١٠٣)، حديث رقم (٧٠١٧). النسائي، سنن النسائي، النهي عن الولاية (٤/ ١١٢)، حديث رقم (٦٤٩٤). مسلم، صحيح مسلم، باب كراهية الإمارة (٣/ ١٤٥٨)، حديث رقم (١٧). أبو داود، سنن أبي داود، باب ما جاء في الدخول في الوصايا (٣/ ٧٣) حديث رقم (٢٨٧٠).

أو كفالة اليتيم، ولكن النبي ﷺ نظر إلى حال أبي ذر وحقق المناط الخاص في فتواه، ومنع إجراء الحكم على أصله، واستصحابه، وقيد النظر في المسألة بما لأبي ذر من استعدادات وقدرات. وهكذا الأمر يطرد في سائر المسائل التي تكون من قبيل الاجتهاد في تحقيق المناط الخاص.

القسم الثاني: أقسام الاجتهاد من حيث نسبته إلى الدوام أو الانقطاع:

أما الاجتهاد من حيث نسبته إلى الدوام والانقطاع فقد قسمه الشاطبي إلى نوعين اجتهاد دائم واجتهاد منقطع:

- **النوع الأول: الاجتهاد من حيث نسبته إلى الدوام:**

وهذا النوع من الاجتهاد دائم لا ينقطع حتى قيام الساعة وحتى ينقطع أصل التكليف، ويسمى بالاجتهاد في تحقيق المناط، ومعناه تعيين محل الحكم الثابث، وهذا النوع من الاجتهاد يطلق عليه بالاجتهاد في تطبيق الأحكام وقد تقدم بيانه.

- **النوع الثاني: الاجتهاد من حيث نسبته إلى الانقطاع:**

ويرى الشاطبي جواز انقطاع هذا النوع من الاجتهاد، ويقسمه إلى قسمين أساسيين هما: تنقيح المناط، وتخريج المناط وقد تقدم بيانهما. وانقطاع هذا النوع من الاجتهاد يعبر عنه العلماء بخلو العصر من المجتهد، وهي مسألة خلافية بين العلماء، والشاطبي هنا يوافق مذهب جمهور العلماء في جواز خلو العصر من مجتهد لما لا يلزم عنه من محال لذاته وللأدلة التي تنص على ذلك، ولم تكن هذه المسألة هنا محل إشكال وبحث ونظر عند الشاطبي. ولهذا اكتفى بالإشارة إليها دون التدليل عليها[1]. ويعد الشاطبي من أوائل الأصوليين الذين جمعوا بين الاجتهاد المؤقت

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٦٤). مسألة خلو العصر من مجتهد موضع خلاف بين العلماء وقد ذهب الجمهور إلى جواز ذلك واختاره الآمدي، وذهب الحنابلة والأستاذ أبو إسحاق والزبيدي من الشافعية إلى عدم جواز ذلك، ولكل دليله. انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ٤٥٥). وانظر: الحلبي، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير (٣/ ٤٣١). وانظر: السيوطي، تقرير الاستناد إلى تفسير الاجتهاد (ص٣٣). يقول: ابن أمير الحاج الحلبي: « ولابن دقيق العيد في منعه الخلو عنه ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد، فإن تداعى بأن أتت أشراط الساعة الكبرى جاز الخلو عنه ». الحلبي، التقرير والتحبير على التحرير (٣/ ٤٣١). وانظر: السيوطي، تقرير الاستناد إلى تفسير الاجتهاد (ص٣٣).

والاجتهاد الدائم، بمعنى التوفيق بين الاجتهاد الاستنباطي والاجتهاد التطبيقي.

القسم الثالث: الاجتهاد المقاصدي عند الشاطبي:

لم يتحدث الشاطبي عن الاجتهاد المقاصدي بوصفه ضربًا مستقلًّا من ضروب الاجتهاد؛ حيث لم يفرد له حديثًا مستقلًّا، ولكن من خلال تتبع كلامه في كيفية التعامل مع النصوص وقواعد تفسيرها يمكن التماس معالم الاجتهاد الاستصلاحي أو الاجتهاد المقاصدي عند الشاطبي، والاجتهاد المقاصدي معناه باختصار: استحضار مقاصد الشريعة في الاجتهاد أو التركيز على البعد المقاصدي في الاجتهاد، بمحاولة فهم نصوص الشريعة، بالاعتماد على الكليات والقواعد العامة وتحكميها في النص فهمًا وتوجيهًا وترجيحًا وتنزيلًا. ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أقسام الاجتهاد عند علماء الأصول لمعرفة نسبة هذا النوع من الاجتهاد إلى غيره من الأقسام.

أقسام الاجتهاد:

يمكن تقسيم الاجتهاد إلى أقسام ثلاثة وهي: الاجتهاد البياني، والاجتهاد القياسي، والاجتهاد الاستصلاحي أو المقاصدي[1].

أولًا: الاجتهاد البياني:

ومدار هذا النوع من الاجتهاد ألفاظ النص الشرعي ومعانيه قصد بيانها وفهمها، وقد عرفه محمد سلام مدكور بقوله: «نقصد بالاجتهاد البياني بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الظني الثبوت أو الدلالة، وهذا يكون مجال الاجتهاد فيه في حدود تفهم النص وترجيح بعض ما يفيد مفهومًا آخر دون خروج عن دائرة مفاد النص، كما يكون بمعرفة سند النص وطريق وصوله إلينا، ويمكن تسمية هذا النوع من بالاجتهاد البياني؛ لتعلقه ببيان النصوص، وهو يستهدف تحديد نطاق النص للتعرف على ما أراد الشارع إدخاله من الوقائع في نطاق تلك النصوص وما أراد إخراجه عنها»[2]. فمحور هذا النوع من الاجتهاد هو بيان معاني نصوص الوحي وتحديد مراد الشارع منه.

---

(١) هذا التقسيم أورده محمد سلام مدكور، انظر كتابه: مناهج الاجتهاد في الإسلام (٢/ ٣٩٦).

(٢) محمد سلام مدكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام (٢/ ٣٩٦).

ثانيًا: الاجتهاد القياسي:

وهذا النوع من الاجتهاد يتعلق باستخدام مباحث القياس ومتعلقاتها في الرأي والنظر قصد التوصل إلى حكم لم يرد فيه نص أو إجماع، وقد أشار الغزالي إلى ضروب ثلاثة من الاجتهاد تدخل تحت هذا النوع من الاجتهاد وأسماها مجاري الاجتهاد في العلل وهي: الاجتهاد في تحقيق المناط، والاجتهاد في تنقيح المناط والاجتهاد في تخريج مناط الحكم واستنباطه[1]. كما أشار الشاطبي إلى الأنواع الثلاثة التي أشار إليها الغزالي إلا أن الشاطبي تناولها في مباحث الاجتهاد خلافًا للغزالي الذي تناولها في مباحث القياس. وعرف محمد سلام مدكور هذا النوع من الاجتهاد بقوله: « ما يبذل الفقيه فيه جهده للتوصل إلى حكم لم يرد فيه نص قطعي ولا ظني ولم يظهره إجماع سابق، وهذا ما يتوصل إليه بالأمارات والوسائل التي وضعها الشارع للدلالة عليه كالقياس والاستحسان، وهذا هو الذي يسمى بالاجتهاد بالرأي أو الاجتهاد بالقياس »[2].

ثالثًا: الاجتهاد الاستصلاحي أو المقاصدي:

وهذا النوع من الاجتهاد نعرضه في المبحث التالي:

---

(١) انظر: الغزالي، المستصفى (٢/ ٩٧، ٩٨).

(٢) محمد سلام مدكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام (٢/ ٤٠٦).

المَبْحَثُ الثَّاني

الاجتهاد المقاصدي عند الشاطبي

هذا النوع من الاجتهاد مبني على رعاية مقاصد الشريعة، وكلياتها في النظر الاجتهادي الذي يرجع إلى جلب المصلحة ودفع المفسدة حسب مقتضيات الشرع وقواعده، ذلك أن « فقه المقاصد يتأسس على مبدأ اعتماد الكليات التشريعية، وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها »(١)، وقد عرفه محمد سلام مدكور بأنه: « بذل الجهد للتوصل إلى الحكم الشرعي بتطبيق القواعد الكلية، وهذا فيما يمكن أخذه من القواعد والنصوص الكلية دون أن يكون فيه نص خاص ولم يظهره إجماع سابق، ولا يمكن أخذ حكمه بالقياس أو الاستحسان، وإنما هو في الحقيقة راجع إلى جلب المصلحة ودفع المفسدة على مقتضى قواعد الشرع »(٢). وقد نسب هذا النوع من الاجتهاد إلى الإمام الشاطبي، وهو مرادنا بالاجتهاد المقاصدي عنده.

أهمية الاجتهاد المقاصدي:

تظهر أهمية الاجتهاد المقاصدي من حيث ارتباطه بمقاصد الشريعة؛ حيث « إنه في ذاته فقه في الدين، وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسس التشريع »(٣)، وبالوقوف على هذه المعاني يتوصل المجتهد إلى معرفة مقاصد الشارع على كمالها، والاطلاع على أسرار الشريعة على تمامها، فيكون نظره أوفق، وفكره أوثق، وأحكامه أقرب إلى السداد وأدعى إلى الصواب، وقلة الزاد من هذا العلم يجرد المجتهد من أهم شرط معتبر

(١) العلواني، مقاصد الشريعة (ص١٢٤).

(٢) محمد سلام مدكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام (٢/ ٤٠٦).

(٣) مقدمة عبد اللّه دراز لكتاب الموافقات (١/ ١٤). لمزيد من التفاصيل حول أهمية الاجتهاد المقاصدي انظر: العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة (ص١٧٩ - ١٨٤)، وانظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص٣٢٦ - ٣٣٤).

في النظر الاجتهادي عند الشاطبي، مما يوقعه في هفوات وسقطات « فترى فريقًا ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها يهدم به كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ الرأي من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزانا في يده لهذه الأدلة الجزئية، وفريقًا آخر يأخذ الأدلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة، فيحكم الهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تبعًا لغرضه، من غير إحاطة بمقاصد الشريعة، ولا رجوع إليها رجوع الافتقار، ولا تسليم لما روي عن ثقات السلف في فهمها، ولا بصيرة في وسائل الاستنباط منها، وما ذلك إلا بسبب الأهواء المتمكنة من النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل، واطّراح النّصفة، وعدم الاعتراف بالعجز، مضافًا ذلك كله إلى الجهل بمقاصد الشريعة، والغرور بتوهم بلوغ درجة الاجتهاد، وإنها لمخاطرةٌ في اقتحام المهالك أعاذنا اللَّه »[1]. وقد أشار ابن عاشور إلى أهمية معرفة الفقيه لمقاصد الشريعة في الاجتهاد، حيث قال: « وحق العالم فهم المقاصد »[2].

وقد ذكر ابن عاشور ضروبًا خمسة من النظر الاجتهادي، وجعل مراعاة البعد المقصدي فيها ضروريًّا، حيث يقول: « إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي، وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه.

النحو الثاني: البحث عمّا يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها؛ ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها ويقضي عليها بالإلغاء. فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألفى له معارضًا نظر في كيفية العمل بالدليلين معًا، أو رجحان أحدهما على الآخر.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن تعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المبيّنة في أصول الفقه.

---

(١) عبد اللّـه دراز، مقدمة الموافقات (١/ ١٤).

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص١٢٣).

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسمّى هذا النوع بالتعبدي »[١].

ثم علق على هذه الضروب بقوله: « فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها »[٢]، فلا غنى لأي ضرب من هذه الضروب الاجتهادية عن الفقه بمقاصد الشريعة الإسلامية.

مسالك الاجتهاد المقاصدي:

المسلك الأول: مراعاة معاني الألفاظ ومقاصدها:

وهذا من أهم مسالك الاجتهاد المقاصدي، وهو مراعاة مقاصد النصوص ومعانيها دون التوقف عند مجرد ظواهر النصوص ومبانيها بتتبع صيغ الألفاظ وما تدلّ عليه معانيها بحسب وضعها اللغوي. وهذه القاعدة مبنية على محاولة تجاوز مباني النصوص وما تدل عليها دلالاتها اللغوية بإدراك مقاصد تلك النصوص وعلل أحكامها، والأهداف التي لأجلها وضعت. فهي في الحقيقة عملية ضم ظواهر النصوص وألفاظها مع مقاصد النصوص ومعانيها، في عملية اجتهادية واحدة ترمي إلى استنباط الحكم من النص الشرعي. فلا غنى لأحدهما عن الآخر، ومحاولة إغفال أحدهما مؤذن بالزلل والخطأ. وقد راعى الإمام الشاطبي هذا المسلك الاجتهادي ونبه عليه في مواضع كثيرة إشارة منه إلى أهميته، ووجوب اعتباره عند تفسير النصوص، واستنباط الأحكام. يقول الشاطبي: « أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها »[٣]. فالعناية إنما تكون بالمعاني، وتتركز حول مقاصد النصوص لا على ألفاظها، وعلى مبانيها؛ لأن هذا هو شأن العرب في تعاملها مع الخطاب؛ فالمعاني

(١، ٢) المرجع السابق (ص١١٩).

(٣) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٩٦).

في الخطاب هي المقصود الأعظم، وما الألفاظ إلا مطية لها، ولهذا قال الشاطبي: « فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد والمعنى هو المقصود »[١]. ومعنى ذلك أن الذي يتضمنه اللفظ والتركيب هو المقاصد لا المباني نفسها. ويؤكد الشاطبي على لزوم استحضار هذا المسلك في فهم النصوص وتفسيرها بقوله: « فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب لأنه المقصود والمراد وعليه ينبني الخطاب ابتداء »[٢]. وتأكيدنا على اعتبار المعاني لا يعني إهدار ظواهر الألفاظ، ولكن حقيقة العملية الاجتهادية هي عملية مزج وجمع بين مباني الألفاظ ومعانيها، وإنما أشرنا بعض الشيء إلى المعاني؛ لأنها كثيرًا ما تهمل عند تفسير النصوص تمسكًا بظواهر النصوص الشرعية، فيقع الناظر بذلكِ في الزلل والخطأ؛ لأن تتبع ظواهر النصوص والإفراط في التمسك بها يبعد عن قصد الشارع ومراده.

فهذا المسلك الاجتهادي يقلل من جمود الفكر حول ظاهر النص ومبناه، ويدفع بالمجتهد لإمعان النظر وتمحيص مقاصد النصوص برعاياتها للتعرف على مراد الشارع ومقصده[٣]. وقد أشاد ابن القيم بأهمية هذا المسلك في فهم النصوص، وذهب إلى أن الأحكام لا تعلق إلا على المعاني بقوله: « أين القياس والنظر في المعاني المؤثرة وغير المؤثرة فرقًا وجمعًا؟ والكلام في المناسبات ورعاية المصالح وتحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه وإبطال قول من علق الأحكام بالأوصاف الطردية التي لا مناسبة بينها وبين الحكم، فكيف يعلقه بالأوصاف المناسبة لضد الحكم؟ وكيف يعلق الأحكام على مجرد الألفاظ والصور الظاهرة التي لا مناسبة بينها، ويدع المعاني المناسبة المفضية لها التي ارتباطها بها كارتباط العلل العقلية بمعلولاتها »[٤].

وما يدل على اعتبار هذا المسلك في الاجتهاد أمور وردت في كلام العرب تؤكد على اعتبار المعاني ومقاصدها أكثر من اعتبارها وعنايتها بألفاظها من ذلك:

أولًا: جواز مخالفة القياس المطرد: ومعنى مخالفة القياس المطرد هو خروج لغة العرب في أحكام مبانيها وقوانينها على القياس المطرد، والضوابط الموضوعة

(١، ٢) المرجع السابق (٢/ ٣٩٦).

(٣) لتفاصيل أكثر انظر: الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص٢٥٣).

(٤) ابن القيم، أعلام الموقعين (٣/ ٢٣٤)، طبعة دار إحياء التراث العربي.

للألفاظ والتراكيب التي هي مباني النصوص العربية.

ثانيًا: جواز الاستغناء عن بعض الألفاظ واستبدالها بما يرادفها: ومعنى ذلك جواز الاستغناء عن بعض الألفاظ واستبدالها بما يرادفها أو يقاربها في المعنى، ولا يعد ذلك عيبًا أو اضطرابًا مخلًّا في لغة العرب ما دام أن المقصود صحيح. وما يؤكد هذا المعنى نزول القرآن على سبعة أحرف، فهو دليل على العناية بمقاصد الألفاظ لا بالألفاظ ذاتها؛ فقد يتغير اللفظ من قراءة إلى أخرى، ولكن المعاني متفقة لا يتطرق إليها اختلاف، ولا يخل بمقصود الخطاب القرآني.

ثالثًا: جواز إهمال بعض أحكام الألفاظ: وذلك أن العرب قد تهمل بعض أحكام الألفاظ وإن كانت معتبرة في الجملة، وما هذا الإعراض إلا دليل على عدم عناية العرب بالألفاظ مثل عنايتها بالمعاني.

رابعًا: بعد العرب عن التكلف في الألفاظ واصطناعها: كانت العرب تكره الشاعر أو الأديب الذي يقوم شعره أو أدبه على اختيار كلماته واصطناع ألفاظه واشتغاله بالتنقيح؛ وذلك لتفضيلهم ما كان مطبوعًا، وقد اعتبروا أن اشتغال الشاعر بتنقيح الألفاظ واختيارها وتحسينها عيبًا في الشعر العربي؛ وهذا لمراعاتهم معاني الألفاظ ومقاصدها على جمال المباني وحسن ترتيبها.

خامسًا: تأويل[1] النصوص: يعد تأويل النصوص أحد الأدلة على مراعاة المعاني واعتبارها في تفسير النصوص؛ حيث إن التأويل فيه معنى البحث عن ملاءمة

---

(١) يقول ابن الجوزي: « قال شيخنا ﷺ: التأويل نقل الكلام عن وضعه وأصله السابق إلى الفهم من ظاهره في تعاريف اللغة والشريعة أو العادة إلى ما يحتاج في فهمه والعلم بالمراد به إلى قرينة تدل عليه لعائق منع من استمراره على مقتضى لفظه وهو مأخوذ من المآل ». ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص٨٣).
وقد ذكر أهل التفسير أن التأويل في القرآن على خمسة أوجه: الأول: العاقبة، ومنه قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ ﴾ [الأعراف: ٥٣]، والثاني: اللون، ومنه قوله تعالى: ﴿ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ ﴾ [يوسف: ٣٧]، يعني لونه، الثالث: المنتهين، ومنه قوله تعالى: ﴿ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾ [آل عمران: ٧]، يعني ابتغاء منتهى ملك محمد وأمته، وذلك حين زعم اليهود حين نزل على النبي ﷺ فواتح السور أنها من حساب الجمل، وأن ملك أمته على قدر حساب ما أنزل عليه من الحروف، والرابع: تعبير الرؤيا، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾ [يوسف: ٦]، وقوله تعالى: ﴿ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ ﴾ [يوسف: ٣٦]، ومنه قوله تعالى: ﴿ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ ﴾ [يوسف: ٤٥]، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾ [يوسف: ١٠١]، والخامس: التحقيق، ومنه قوله تعالى: ﴿ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ ﴾ [يوسف: ١٠٠]. ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر (ص٨٤).

المعنى للفظ المراد تفسيره، لعدم ملاءمة حمل اللفظ على ظاهره المستفاد من الصيغة الموضوعة له أصالة؛ فالتأويل تجاوز لظواهر النصوص بعدم التوقف عند مجرد ألفاظها ومحاولة سبر معاني الألفاظ لإيجاد ما يلائمها حتى يصح المعنى، بشرط عدم وجود ما يعارض ذلك المعنى من كليات الشريعة أو قواعدها أو مبادئ الدين ومقاصده القطعية. والتأويل تصرف في المعاني دون الألفاظ، يقول الدريني: «والتأويل يتعلق بالمعاني لا بالألفاظ، يرجح منها المجتهد ما يرى أنه مقصود الشارع من النص، ولو كان هذا المعنى المحتمل أضعف مما يفيده النص بظاهره، إذا ما أرشد الدليل الصحيح إليه؛ لأن هذا الدليل يصيره راجحًا يغلب على ظن المجتهد أنه مراد الشارع »[١]. وقد عرفه ابن السبكي بأنه حمل الظاهر على المحتمل المرجوح[٢]. فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلًا ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل[٣]. وعرفه الشوكاني أيضًا بأنه: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل[٤]. كما عرفه الجرجاني بأنه: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب والسنة[٥]. كما عرفه الدريني أيضًا بقوله: « تبيين إرادة الشارع من اللفظ، بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر منه، إلى معنًى آخر يحتمله، بدليل أقوى يرجح هذا المعنى المراد »[٦]. فالتأويل إذًا هو لجوء المجتهد إلى معانٍ خفية يقدمها على المعاني الظاهرة الذي يضطر إلى تركها؛ إجراء منه للنصوص على أحكامها الصحيحة، وسبب التأويل هو عدم استقامة المعنى، وعدم صحته؛ فاللفظ الواحد يشتمل على معانٍ عدة، هي على تفاوت في الاعتبار والتقديم، وعادة ما يكون مراعاة المعنى هو المعيار في عملية اعتبار تلك المعاني وتقديمها، وعلى ضوئها يحدد المجتهد ما إذا كان اللفظ يحمل على ظاهره أو يصرف إلى معنى آخر.

والحقيقة أن هذا المسلك الاجتهادي كان حاضرًا في فهم الشاطبي لنصوص

---

(١) الدريني، المناهج الأصولية (ص١٦٧).

(٢) ابن السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه (ص٥٤).

(٣) المرجع السابق (ص٥٤).

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٢٩٨).

(٥) الجرجاني، التعريفات (ص٧٢). ولتعريفات أخرى انظر: قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه (ص١١٦، ١١٧).

(٦) الدريني، المناهج الأصولية (ص١٨٩). السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٣/ ٤٥٠).

القرآن الكريم؛ حيث جعل التفسير القرآني يقوم على محددين أساسيين هما: التفسير الظاهري للقرآن، والتفسير الباطني. وفي إقراره للتفسير الباطني دليل على مراعاة الشاطبي للمقاصد والمعاني التي تشتمل عليها الألفاظ، كما هو أيضًا إقرار بتجاوز المباني والتراكيب إذا كان مقتضى النظر والاجتهاد يتطلب ذلك. وقد وضع الشاطبي شرطين أساسيين للتفسير الباطني وهما:

الأول: موافقة مقتضى الظاهر والمقاصد العربية، وقواعد اللغة.

والثاني: وجود شاهد من الشرع على صحة هذا التفسير وعدم وجود معارض له.

وهذان الشرطان كفيلان بضبط عملية تفسير النص عند حمله على غير ظاهره، فضلًا عن شروط أخرى اعتبرها علماء الأصول عند إرادة تفسير النص بحمله على غير محمله الظاهري، منها ما ذكره الشوكاني في شروط التأويل؛ حيث أشار إلى ثلاثة شروط وهي:

الأول: أن يكون موافقًا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال وإعادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح.

الثاني: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرًا فيه.

الثالث: إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جليًا لا خفيًا، وقيل: أن يكون مما يجوز التخصيص به، وقيل: لا يجوز التأويل بالقياس أصلًا[1]، وعلى الرغم من أن التأويل مراعاة لمعاني النص الشرعي، ويعد معتبرًا في الاجتهاد المقاصدي إلا أنه يلجأ إليه عند حاجة الفقيه إلى ذلك، ويبقى العمل بالظاهر هو الأصل الذي يرجع إليه في أخذ الأحكام الشرعية، وكما سبقت الإشارة لا يجوز العدول عن النص الظاهر إلا بدليل مسوغ، فضلًا عن الشروط الأخرى التي ذكرها العلماء[2].

ومنه يعلم أن تعذر عملية التأويل في القطعيات من النصوص الشرعية، أن الشارع

---

(١) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٣٠١، ٣٠٢).

(٢) لتفاصيل شروط التأويل انظر: الدريني، المناهج الأصولية (ص٢٠٣). وانظر: صالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، بيروت، المكتب الإسلامي، (ط٤)، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، (١/ ٣٨٠).

قصد استبعاد النص من أن يكون مرادًا غير ظاهره، فيبقى النظر في ظواهر النصوص أيضًا مبنيًّا على نظرة مقاصدية خالصة، تجعل المجتهد يجاري ظواهر النصوص ويستبعد المعاني الباطنة للنص، وقد لخص الدريني بعض تلك الأسباب التي يتعذر فيها تأويل النص الشرعي وهي:

الأول: إما لكون النص يتعلق بحقائق ثابتة، كما في العقائد.

والثاني: إما لكونه يتعلق بمصلحة جوهرية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، كفرائض الإرث، أو العقوبات النصية على الجرائم الكبرى التي تقع في المجتمع.

الثالث: إما لكونه يقرر قاعدة ترسم منهجًا تشريعيًّا في الاجتهاد؛ كقاعدة الضرر الخاص يتحمل في سبيل ضرر عام، وقاعدة الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، وقاعدة رفع الحرج، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار؛ لأن هذه القواعد حاكمة على الأحكام التكليفية في الشريعة كلها.

الرابع: إما لكون النص الصريح القاطع يتعلق بأمهات الفضائل وأصول الأخلاق والكمالات النفسية[1].

فالتأويل وإن كان له علاقة بالمعاني إلا أنه تجتمع معه جملة مفاهيم تتعاون قصد تحديد قصد الشارع ومراده، فلا يعد تفسيرًا عقليًّا محضًا، وتحكمًا منه، بقدر ما أنه منطلق من اللغة ومفاهيم الشريعة وروحها ومقاصدها، ومختلف الأدلة الشرعية التي تتكاتف في تحديد المعنى المراد من النص. فهي أساسًا عملية تنسيقية بين الأحكام الشرعية، بين جزئياتها وكلياتها، وبين ظواهر نصوصها و مقاصدها وأسرار حكمها ومعانيها.

المسلك الثاني: مراعاة مقاصد الأحكام:

وهذا مسلك مهم في الاجتهاد المقاصدي، والمجتهد هنا يضطر إلى اعتبار هذا المسلك من وجهين: **الأول**: ثبوت مقاصد الشريعة، **والثاني**: انحصار مقاصد الشريعة. وهذا بيان لذلك.

- الوجه الأول: ثبوت مقاصد الشريعة:

فإن الناظر في مختلف الأحكام الشرعية إجمالًا وتفصيلًا يدرك أن الشريعة إنما

---

(١) الدريني، المناهج الأصولية (ص١٦٥).

وضعت لمصالح العباد إجمالًا وتفصيلًا في العاجل والآجل معا، فمبنى الأحكام إنما هو رعاية مصالح المكلفين في الدنيا والآخرة. يقول الشاطبي: « والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد »[١]، هذا عن أحكام الشريعة إجمالًا، أما عن تفاصيل أحكامها فيؤكد الشاطبي أيضًا بعبارة أخرى وهي قوله: « وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى »[٢]. ويؤكد ابن عاشور هذا المعنى الذي أشار إليه الشاطبي على وجه القطع بقوله: « وجملة القول لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع »[٣]. **ومن الأدلة التي تشهد على مقاصد الشريعة وثبوتها شرعًا وعقلًا ما يلي:**

أولًا: مقاصد بعثة الرسل: بمعنى أن اللّٰه تعالى قد بعث الرسل والأنبياء ورتب على بعثهم مقاصد تفهم من ظواهر النصوص القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، فهذه الآيات تدل على أن القصد من بعثة الرسل والأنبياء هي إقامة الحجة على الناس بالتبليغ، والرحمة بالعباد بإرشادهم إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم في الدنيا والآخرة.

ثانيًا: مقاصد الخلق والإيجاد: هناك نصوص كثيرة تدل على أن هناك مقاصد في أصل الخلق والإيجاد ووجه حكمة اللّٰه تعالى في ذلك، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [هود: ٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ فدلالات الآيات واضحة في كون مقصد الشارع من الخلق والإيجاد هو إفراد اللّٰه تعالى بالعبادة، وابتلاؤهم في الحياة الدنيا بالخير والشر ليظهر المحسن من المسيء، والتقي من الشقي. يقول اللّٰه تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴾ [طه: ١٢٣، ١٢٤]. وهو معنى ترتب الثواب على الطاعة وترتب العقاب على المعصية.

(١، ٢) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٢).

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص١٦٧).

ثالثًا: مقاصد الأحكام إجمالًا: هناك نصوص من القرآن الكريم تدل على المقاصد العامة للأحكام إجمالا منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٩٠]، ومثل قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المائدة: ٦]. فهذه نصوص لا تدل على مقاصد جزئية تتعلق بمفردات الأحكام، وطبيعة هدف كل واحد منها، ولكن مقاصد عامة ومصالح كلية ترجع إليها جملة النصوص الشرعية.

رابعًا: مقاصد تفاصيل الأحكام: فالشريعة الإسلامية كما أشارت في مختلف نصوصها إلى مقاصد كلية وعامة على وجه الإجمال، أشارت كذلك إلى تفاصيل الأحكام الشرعية وجزئياتها على وجه التفصيل، مؤكدة على أن تلك الأحكام الجزئية لا تخلو من أهداف ومقاصد تتعلق بها على وجه الخصوص. منها في التوحيد قوله تعالى: ﴿أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وقوله تعالى: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ ﴾ [الأنبياء: ٢٢] ومنها في العبادات قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]. ومنها في المعاملات قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. ومنها في الجنايات قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [البقرة: ١٧٩]. ومنها في الجهاد قوله تعالى: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ ﴾ [الحج: ٣٩]. فهذه الآيات وغيرها من نظائرها بوصفها أحكامًا تتعلق بأفعال المكلفين في أمور جزئية لا تخلو من مقاصد وأهداف تتعلق بها في حدود نطاق الحكم الشرعي الذي وضع له.

خامسًا: الاستقراء: وذلك باستقراء موارد الأحكام من نصوص الكتاب والسنة والتي تدل بمجموعها على وجود مقاصد شرعية تسعى تلك الأحكام لتحقيقها. وقد اعتبر الشاطبي أن هذه القضية مفيدة للعلم وأن هذا الأمر مقطوع به، حيث يقول:

« وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدًا للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة »[1].

- **الوجه الثاني: انحصار مقاصد الشريعة:**

وهذه مسألة مترتبة على التي قبلها، وهي انحصار مقاصد الشريعة في إطار محدد وذلك يعني انضباط الشريعة وعدم قيامها على العمومية وعدم التحديد، وهذا الإطار المحدد يساعد في عملية ضبط مقاصد الشريعة الإسلامية والاعتماد عليها في الاجتهاد المقاصدي، فللشريعة مقاصد محصورة في ثلاثة أقسام وهي: المقاصد الضرورية، والمقاصد الحاجية والمقاصد التحسينية، فـ « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: **أحدها**: أن تكون ضرورية. **والثاني**: أن تكون حاجية. **والثالث**: أن تكون تحسينية »[2]. كما أن المقاصد الضرورية تنحصر في خمسة أمور وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال[3]. وانحصار المقاصد في هذه الثلاث، وانحصار الضروري منها في الخمسة مع اعتبار ما بينهما من تفاوت وتراتب، وتناسق وتكامل، تيسر للمجتهد العملية الاجتهادية وتضبطها؛ إذ تصبح المقاصد ماثلة أمامه يستعين بها في الاجتهاد والفتوى والترجيح والاستدلال.

علاقة هذا المسلك الاجتهادي بالقواعد الفقهية: تندرج تحت هذا المسلك الاجتهادي قاعدتان أساسيتان هما: **الأولى**: الأمور بمقاصدها[4]. **والثانية**: العبرة في التصرفات للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني[5]. وهاتان القاعدتان مما يقوي القول

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٣).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٢٤).

(٣) لتفاصيل عن انحصار المقاصد الضرورية في هذه الخمسة انظر: الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٢٥). وانظر: يوسف العالم، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٢٠١) وما بعدها. وانظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٣٦٥). وفي انحصار المقاصد الضرورية في خمسة نزاع، كما أن في إجماع الأمم السابقة عليها نزاع أيضًا. انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص٣٦٦).

(٤) انظر بعض تفاصيل هذه القاعدة في: السيوطي، الأشباه والنظائر (ص٦). ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص٢٢). السبكي، الأشباه والنظائر (١/ ٥٤). العلائي، المجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٢٥٥). محمد عثمان شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، عمان، دار الفرقان، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص٩١).

(٥) انظر لتفاصيل أكثر عن هذه القاعدة: محمد عثمان شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية (ص١٢١).

بضرورة اعتبار هذا المسلك الاجتهادي، ويعزز القول باعتبار الاجتهاد المقاصدي جملة. وهاتان القاعدتان محل تقديم واعتبار عند سائر العلماء، ومحل نظر واهتمام عندهم؛ لما تحوي كل واحدة منهما على فوائد وفرائد تحل كثيرًا من الإشكالات في النظر والاجتهاد. وهاتان القاعدتان وغيرهما من القواعد الجزئية جامعة لكثير من شتات المسائل الجزئية والفرعية التي تعين المجتهد في تسديد اجتهاده وفتواه، كما يعتبران من أجلّ قواعد الفقه الإسلامي اللتان تغطيان كثيرًا من الأحكام الفقهية في التشريع الإسلامي.

أما القاعدة الأولى: وهي الأمور بمقاصدها فمعناها: أن أحكام الأمور من الأفعال والأقوال بمقاصدها؛ لأن المراد هو البحث عن أحكام الأشياء لا ذواتها، ويرجع أصل هذه القاعدة إلى قوله ﷺ: « **إنما الأعمال بالنيات** »[١].

وأما القاعدة الثانية: وهي أن العبرة في التصرفات للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني فهي أكثر خصوصية من الأولى التي يغلب عليها طابع العموم. والمراد بالمقاصد والمعاني هنا « ما يشمل المقاصد التي تعينها القرائن اللفظية التي توجد في عقد فتكسبه حكم عقد آخر »[٢]. كانعقاد الكفالة بلفظ الحوالة، وانعقاد الحوالة بلفظ الكفالة إذا اشترط فيها براءة المديون عن المطالبة أو عدم براءته. وهذه المقاصد والمعاني تشمل أيضًا « المقاصد العرفية المرادة للناس في اصطلاح تخاطبهم، فإنها معتبرة في تعيين جهة العقود، فقد صرح الفقهاء بأنه يحمل كلام كل إنسان على لغته وعرفه وإن خالفت لغة الشرع وعرفه »[٣]. وذلك مثل انعقاد البيع والشراء بلفظ الأخذ والعطاء[٤].

وعودة أخرى إلى المسلك الاجتهادي، وهو مراعاة مقاصد الأحكام والذي من تطبيقاته الفقهية إعطاء القيمة في الزكاة، فمذهب المالكية والشافعية يمنعون إعطاء البدل والقيمة في الزكاة خلافًا للحنفية الذين يقولون بالجواز[٥]، والمسألة مبنية على

(١) لتفصيل أكثر حول هذه القاعدة ومعانيها وتطبيقاتها انظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية (ص٥ - ١١).
(٢، ٣) المرجع السابق (ص١٣).
(٤) لتفصيل أكثر حول هذه القاعدة ومعانيها وتطبيقاتها انظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية (ص١٤ - ٢٤).
(٥) انظر تفصيل المسألة في: ابن الدهان، أبو شجاع محمد بن علي بن شعيب، تقويم النظر، تحقيق: أيمن =

الخلاف في تعليل الحكم، هل المراد هو سد خلة الفقير ودفع حاجته بما هو أصلح له وأنفع باستبدال الحنطة دراهم؟ أم أنه يجب إسقاط تلك المعاني والمقاصد دون مراعاة لطبيعة حاجته وطبيعة فقره الذي يعاني منه، ومن غير نظر أيضًا لطبيعة طعام أهل بلده وأهل محلته؛ فمن راعى مقصد النص ومراد الشارع في الصدقة وجعلها في سد خلة الفقير ودفع حاجته - أجاز البدل في الزكاة بما يحقق مصلحة الفقير، ومن لم يعلل تمسك بظاهر الألفاظ ومبانيها وحصر الزكاة فيما ورد فيه النص، ومنع دفع القيمة والبدل. يقول ابن رشد: « فقال مالك والشافعي: لا يجوز إخراج القيم في الزكوات بدل المنصوص عليه في الزكوات، وقال أبو حنيفة: يجوز سواء قدر على المنصوص عليه أو لم يقدر، وسبب اختلافهم هل الزكاة عبادة أو حق واجب للمساكين؟ فمن قال: إنها عبادة، قال: إن أخرج من غير تلك الأعيان لم يجز؛ لأنه إذا أتى بالعبادة على غير الجهة المأمور بها، فهي فاسدة، ومن قال: هي حق للمساكين فلا فرق بين القيمة والعين عنده، وقد قالت الشافعية: لنا أن نقول - وإن سلمنا أنها حق للمساكين - أن الشارع إنما علق الحق بالعين قصدًا منه لتشريك الفقراء مع الأغنياء في أعيان الأموال. والحقيقة نقول: إنما خصت بالذكر أعيان الأموال تسهيلًا على أرباب الأموال؛ لأن كل ذي مال إنما يسهل عليه الإخراج من نوع المال الذي بين يديه »[1].

= نصر الدين الأزهري، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، (١/ ٢٠٢).

(١) ابن رشد، أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، (ط١)، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، (١/ ٤٥٢). ونقل القاضي عبد الوهاب المسألة معللة في الإشراف محاولًا إبطال القول بإخراج القيمة في الزكاة، فقال: « لا يجوز إخراج القيمة في الزكاة، خلافا لأبي حنيفة، لقوله ﷺ: « في أربعين من الغنم شاة » أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة (٢/ ٩٩)، رقم (١٥٧٢). « وفي كل خمس ذود شاة » أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة (٢/ ٩٦)، رقم (١٥٦٧). فلا يجوز العدول عن ذلك إلا بدليل، وقوله ﷺ لمعاذ: « خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم » أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب صدقة الزرع (٢/ ١٠٩)، رقم (١٥٩٩). ففيه دليلان: أحدهما: التعيين، والآخر: سياق الكلام على أخذ كل جنس من جنسه، فدل أنه مستحق فانتفى جواز إخراج القيمة. وقوله: « في كل خمس وعشرين بنت مخاض، فإن لم توجد فابن لبون ذكر » أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب صدقة الزرع (٢/ ٩٩)، رقم (١٥٧٢). ففيه أدلة: أحدهما: التعيين، والآخر: أنه يجعل عدمها شرطًا في أخذ ابن لبون، وعندهم ليس عدمها شرطًا. والثالث: تعين ما يخرج عند عدمها، وفي تجويز القيمة إسقاط فائدة التعيين. والرابع: تعليله الجواز بإخراج ما يسمى ابن لبون، وعند المخالف أن المراعى أن تكون قيمته مثل قيمة بنت مخاض من غير اعتبار بالاسم، ولأنه عليه السلام فرض زكاة الفطر صاعًا من تمر أو=

المسلك الثالث: مراعاة مراتب المعاني:

وهذه أيضًا من أهم مسالك الاجتهاد المقاصدي، وهو مراعاة مراتب المعاني وضبطها، وذلك بتقديم ما هو أولى بالاعتبار عند إرادة فهم النص وتفسيره، فلا يكفي تجاوز الألفاظ ومبانيها والتعويل على المعاني جملة دون التمييز بين مراتبها، وتحديد ما هو أولى بالتقديم وما هو أولى بالتأخير، فإن ذلك جزء مكمل لضبط العملية الاجتهادية مقاصديًّا. وقد كانت للشاطبي إشارات دقيقة في هذا المعنى وذلك عند كلامه عن المعنى التركيبي والمعنى الإفرادي في الخطاب الشرعي، ويقصد بالمعنى الإفرادي معاني الألفاظ بوصفها كلمات ومفردات مستقلة، فتكون هذه المعاني معاني جزئية تتعلق بكل لفظ لوحده بوصفها مفردة مفصولة عن سابقتها أو لاحقتها. وأما المعنى التركيبي فيقصد به المعنى العام الذي يحصل من الكلام جملة، وهو حاصل معنى مجموعة كلمات مترابطة تهدف إلى قصد معين تريد تحقيقه أو تقريره. فنظر المجتهد لا ينصب حول كل المعاني التي يقتضيها النص إفرادًا أو تركيبًا، أو جملة أو تفصيلًا، وإنما ينصب نظره على المعنى التركيبي ابتداء دون الإفرادي، ويكون مناط الاجتهاد وفهم النص وتفسيره مرتبطًا به. يقول الشاطبي: «فإن المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهومًا دونه»[(١)]. بمعنى أن مدار الاهتمام ومحل النظر يكون ابتداء حول المعنى التركيبي؛ إذ هو المراد، وهو يكفي لفهم مراد الشارع من ذلك دون تقصي معاني المفردات الجزئية؛ إذ هي غير مرادة، كما أن فهم المفردات الجزئية لا ينبني عليها فقه أو حكم تكليفي، ولهذا

= صاعًا من شعير أو صاعًا من زبيب، فيه دليلان: أحدهما: أن التعيين يفيد الانحتام، والثاني: أنه نص على مسميات مختلفات وأقوات متباينة، فلو كان الاعتبار بالقيمة لم يكن لذلك معنى، ولكان يكفي النص على واحد دون غيره؛ ولأن إخراج القيمة تؤدي إلى إسقاط النصوص؛ لأنه نص على أن في خمس من الإبل شاة، وقد يرد في القيمة إلى نصف شاة، ولأنه عوض عن الواجب المنصوص في الزكاة على وجه القيمة فلم يجز، كسكنى داره وخدمة عبده، ولأنه يخرج على وجه الطهارة، فلم يجز فيه القيمة كالرقبة في الكفارة، ولأنه إخراج قيمة في الزكاة، فلم يجز كما لو وجب عليه صاع من تمر رديء، فأخرج قيمته نصف صاع من تمر جيد، أو شاة عن شاتين، ولأنه لا يخلو أن يكون الاعتبار فيما يخرج في الزكاة بالمنصوص عليه فقط أو بما يقوم مقامه، فلما بطل هذا لما ذكرناه من الصاع ثبت ما نقوله، ولأنه حق لله ﷻ تعلق بنوع من الحيوان فلم يجز إخراج قيمته كالضحايا. القاضي، عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (١/ ٣٩١). وانظر: أدلة أخرى في: ابن الذهان، تقويم النظر (١/ ٢٠٢).

(١) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٩٦).

تركت واستغني عنها. أما إن كان فهم المعنى الإفرادي جزءًا من المعنى التركيبي أو يتوقف فهم الخطاب الشرعي عليه فيصبح المعنى الإفرادي مرادًا؛ لأنه أصبح المعنى الإفرادي ههنا ضروريًّا لاستكمال فهم النص الشرعي.

المسلك الرابع: مراعاة مراتب المقاصد الشرعية:

تظهر أهمية مراعاة مراتب المقاصد الشرعية في الترجيح والفتوى، وذلك أن المقاصد الشرعية على مراتب وأقسام. ومعرفة المجتهد لمختلف هذه المراتب ومقدار التفاوت بينها يعطيه قدمًا راسخة في تصريف النصوص الشرعية وتفسيرها وتوجيهها بما يتوافق مع مقاصد الشارع، كما يتمكن من ترجيح بعضها على بعض عند التعارض أو تزاحم النوازل؛ فالمقاصد منها المقاصد العامة والمقاصد الخاصة والمقاصد الجزئية، ومنها المقاصد القطعية والمقاصد الظنية والمقاصد الوهمية، ومنها المقاصد الكلية والمقاصد الجزئية، ومنها المقاصد الضرورية والمقاصد الحاجية والمقاصد التحسينية، ومعرفة هذه المقاصد وطبيعة كل واحدة منها يجعل المجتهد متمكنًا من الفقه المقاصدي، مؤهلًا لفهم مراد الشارع من الأحكام إجمالًا وتفصيلًا، مقتدرًا على الاجتهاد المقاصدي، قريبًا من إصابة الحق في كل ضروب الاجتهاد ومناحيه بتوفيق اللَّه.

المسلك الخامس: ضبط علل الأحكام الشرعية ومراعاتها:

الاجتهاد المقاصدي مبني على القول بالتعليل؛ بل يعد الركن الأعظم في عملية الاجتهاد المقاصدي برمتها، وتظهر فائدة ضبط علل الأحكام الشرعية في الاجتهاد في اتخاذها مناطًا للحكم، وتوظيفها في العملية القياسية، والاجتهاد عمومًا باستخدام الأشباه والنظائر، ومعرفة علة الحكم تساعد المجتهد في ضبط المقصد الشرعي من الحكم، وتحديد الحكم الشرعي حالًا أو مآلًا بالنظر إلى العلة التي يدور عليها الحكم وجودًا أو عدمًا. وفي كلام ابن عاشور ما يؤكد أهمية معرفة العلل وفقهها، حيث يقول: « ولذلك كان الواجب على علمائها تعرف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها، فإن بعض الحكم قد يكون خفيًّا، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها »[1].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة (ص١٦٧).

المسلك السادس: التفسير المصلحي للنصوص:

وهذا المسلك مبني على مراعاة المصالح في الاجتهاد وتحكيمها في تفسير النصوص الشرعية، وهو مبني على ضربين:

- الضرب الأول: الاجتهاد المبني على المصالح المرسلة:

وهذا النوع من الاجتهاد يبنى على المصالح المرسلة عند عدم الدليل، وذلك بجعلها أصولًا كلية يعتمد عليها في استنباط الحكم الشرعي عند النوازل التي لم يأتِ فيها دليل شرعي. وهذه العملية الاجتهادية صورة قريبة من القياس، وهذا ما جعل ابن عاشور يجعل هذا النوع من القياس المصلحي أولى بالاعتبار من القياس الشرعي، ويعلل ذلك بقوله: « لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة وهي مصلحة جزئية ظنية غالبة لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي - أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي »[١]. وقد صحح ابن عاشور الاعتماد عليها في النظر والاجتهاد دون تردد، وشدد في القول بحجيتها، حيث قال: « ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد إليها »[٢]. كما تعتبر المصلحة من أقرب المسالك الاجتهادية التي يلاذ بها عند النوازل دون التريث والبحث عن المصالح المثبتة بالنص أو الملحقة بأحكام نظائرها عن طريق القياس « لا ينبغي الاختلاف بين العلماء بتصاريف الشريعة المحيطة بأدلتها في وجوب اعتبار مصالح هذه الأمة ومفاسد أحوالها عندما تنزل بها النوازل وتحدث لها النوائب، وإنه ليس للعالم أن يتريث حتى يجد المصالح المثبتة أحكامها بالتعيين أو الملحقة بأحكام نظائرها بالقياس؛ بل يجب عليه تحصيل المصالح غير المثبتة أحكامها بالتعيين ولا الملحقة نظائرها بالقياس »[٣] وما ذلك إلا بسبب القطع بأن الشارع اعتبر جنسها على الجملة

---

(١) المرجع السابق (ص٢١٦). لتفاصيل أكثر عن المصلحة المرسلة انظر: الفصل الثالث من الباب الأول من هذا البحث.

(٢) المرجع السابق (ص٢١٦). (٣) المرجع السابق (ص٢١٧).

على وجه القطع، يقول ابن عاشور مؤكدًا هذا المعنى: « وكيف يخالف عالم في وجوب اعتبار جنسها على الجملة وبدون دخول في التفاصيل ابتداء، ثقة بأن الشارع قد اعتبر أجناس نظائرها التي ربما كان صلاح بعضها أضعف من صلاح بعض هذه الحوادث »[(١)].

- **الضرب الثاني: اعتبار المصالح في تفسير النصوص:**

بمعنى تحكيم المصلحة في تفسير النص وفهمه، وفي هذا النوع من الاجتهاد يكون الدليل قائمًا في محل النازلة، ونجعل المصلحة أساسًا لتفسير النص الشرعي، بناء على اعتبار الشريعة للمصالح، وأن مختلف الأوامر أو النواهي الشرعية مشتملة على المصالح والحكم « فلو تركنا اعتبارها على الإطلاق لكنا قد خالفنا الشارع من حيث قصدنا موافقته، فإن الفرض أن هذا الأمر وقع لهذه المصلحة، فإذا ألغينا النظر فيها في التكليف بمقتضى الأمر كنا قد أهملنا الدخول تحت حكم الأمر ما اعتبره الشارع فيه، فيوشك أن نخالفه في بعض موارد ذلك الأمر »[(٢)]. واعتبار المصالح في تفسير النصوص « لا يستلزم التفسير الحرفي للنص الشرعي؛ بل يستلهم الحكم والمصالح التي جاءت النصوص لغايتها، مسترشدًا بما عرف من عادة الشرع في الأحكام، مستعينًا بروح الشريعة وعللها المنصوصة، وأحكامها المستنبطة، فإذا ما توصل إلى هذه الحكمة وتعرف على تلك المصلحة فسر النص في ضوئها وحدد نطاق تطبيقه ومجال إعماله على أساسها »[(٣)]. فقد يرد التشريع بنصوصه ويقصد منه تحقيق مصلحة معينة، وإهمال التفسير المصلحي لتلك النصوص يهمل النظر في تلك المصالح فنفوت مقصد الشارع بحمل النصوص على ظواهرها بحسب الصيغ التي أتت بها، ونكون قد وافقنا النص ظاهرًا، ولكن خالفناه حقيقة لمخالفتنا لمقصد الشارع، وذلك بإهمالنا للمصالح التي اعتبرها الشارع عند ذلك الحكم. كما أن عملية اعتبار المصالح في تفسير النصوص الشرعية كفيلة بإيجاد التوافق بين النص والمصلحة، وكافية بدفع التعارض الذي قد يلاحظ من جرّاء تتبع ظواهر

---

(١) المرجع السابق (ص٢١٧).
(٢) الشاطبي، الموافقات (٣/ ١٣٨).
(٣) حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة (ص٢٣).

النصوص، « والتفسير المقاصدي المصلحي للنصوص يزيل من أمامنا قدرًا آخرَ كبيرًا أيضًا من دعاوي تعارض النص والمصلحة، وإلا فإن هذا التعارض سيوجد حقيقة بين المصلحة والفهم الظاهري الجامد أو المقصر للنصوص؛ لأن النصوص كلما فسرت تفسيرًا يسقط مقاصدها، ويضيع مصالحها أصبحت متنافية مع المصلحة بدرجة أو بأخرى »[١].

ومن الأمثلة التي تؤكد هذا المعنى الوصال وسرد الصيام الذي جاء النهي عنه، ولكن نجد أن النبي ﷺ واصل وكذلك أصحابه، فإذا أخذنا بظاهر النهي في الوصال نواجه أمرين: **الأول**: عدم امتثال الصحابة لنهيه وعنادهم له ﷺ ومخالفتهم لأمره، ومقابلة كل ذلك بالعصيان. **الثاني**: أنه واصل بهم حين لم يمتثلوا نهيه وفي هذا تناقض. ولكن التفسير الصحيح للنص يكون بأن النهي إنما قصد منه الرفق بهم والرحمة بأنفسهم « فلما لم يسامحوا أنفسهم بالراحة وطلبوا فضيلة احتمال التعب في مرضاة اللّٰه أراد - عليه الصلاة والسلام - أن يريهم بالفعل ما نهاهم لأجله، وهو دخول المشقة حتى يعلموا أن نهيه عليه الصلاة والسلام هو الرفق بهم »[٢].

المسلك السابع: مراعاة السياق والمقام:

وهو مسلك مهم في تفسير النص الشرعي، وبمراعاة السياق توضع النصوص الشرعية في مواضعها التي جاءت فيها دونما بترها من أولها، أو فصلها عن آخرها، بمعنى مراعاة المعاني السابقة واللاحقة للنص الشرعي، بما يتضمنه من ملابسات وأحوال من إشارات ورموز وحركات، وقرائن لغوية أم غير لغوية، ومراعاة السياق مسلك استدلالي يعين المجتهد على تحديد المعنى المراد من النص الشرعي، وقد نبه الشاطبي على أهمية مراعاة السياق في فهم النصوص الشرعية مشيرًا إلى أهم الأركان[٣] الأساسية التي يقوم عليها الخطاب الشرعي، يقول الشاطبي: « علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلًا عن معرفة مقاصد كلام

---

(١) الريسوني، النص والمصلحة بين التطابق والتعارض (ص٦٢).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٣/ ١٣٩).

(٣) لتفاصيل أوفى عن العناصر التي تتحكم في فهم الخطاب الشرعي، وبيان أركان السياق انظر: جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص٨٢). حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره (ص ١٥٠).

العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب، من جهة نفس الخطاب أو المخاطِب أو المخاطِب أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك (...) وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه »[1]. وهذا تأكيد واضح على أهمية اعتبار السياق بأركانه للظفر بالفهم الصحيح للنص الشرعي، وإلا فات فهم بعضه أو جله أو كله. فمثل هذه القرائن تتوافق وتتضافر؛ قصد الكشف عن المعاني الصحيحة المرادة من النص الشرعي؛ ففي إعمال كل من السياق والمقام تأكيد لتجاوز دلالة الألفاظ المعجمية في تحديد المعاني ومحاولة للانتقال بالمعنى إلى دلالات أخرى، آكدها أمران:

الأول: السياق اللغوي المتمثل في العبارات المكونة لنص الخطاب والسابقة عليه واللاحقة به، والتي تتمثل في القرائن المقالية والمعنوية.

والثاني: المقام والذي يتمثل في أسباب النزول وأسباب ورود الحديث والظروف والملابسات الاجتماعية والنفسية السائدة حال نزول النص الشرعي[2].

وقد أكد على أهمية إعمال السياق في فهم النصوص الشرعية الغزالي بقوله: « ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصًا لا يحتمل كفى معرفة اللغة وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف، كقوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٤١]، والحق هو العشر، وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقوله ﷺ: « **قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن** »[3]، وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣١١).

(٢) لتفاصيل أكثر عن هذه المعاني انظر: جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع (ص٩٧). حمادي، الخطاب الشرعي طرق استثماره (ص١٤٩). المودن، عبد اللّـه، السياق نظرية أصولية فقهية، مجلة التجديد، ماليزيا: مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، السنة الثالثة، العدد السادس، (أغسطس ١٩٩٩م، ربيع الثاني ١٤٢٠هـ)، (ص١٦٧).

(٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب تصريف اللّـه القلوب كيف شاء (٤/ ٢٠٤٥)، رقم (٢٦٥٤). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الدعاء، باب دعاء رسول اللّـه (٢/ ١٢٦٠)، رقم (٣٨٣٤). ابن حبان، =

وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر، حتى توجب علمًا ضروريًا بفهم المراد، أو توجب ظنًّا، وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن »[1].

المسلك الثامن: اعتبار مآلات الأفعال:

هذا المسلك يتعلق بنظر المجتهد فيما يؤول إليه حكمه، وطبيعة الأثر الذي يترتب عليه فتواه، ومعنى ذلك أن المجتهد ينبغي عليه تقدير عاقبة الحكم أو الفتوى، وما يمكن أن يلحق به من مصالح أو مفاسد. ومآلات الأفعال قد تؤثر على نظر المجتهد سلبًا أو إيجابًا في تحديد طبيعة الحكم الشرعي، كما أن المجتهد الذي يكون نظره مقصورًا على الحال دون المآل، أو يكون غير مراع لمآلات حكمه، ومختلف الآثار التي قد تتلبس بها النازلة، يجعل حكمه بعيدًا عن إصابة الحق وموافقة الشرع. ويقصد بالمآلات هنا المصالح والمفاسد، فقد يكون مآل الفعل مفسدة، وقد يكون مصلحة، ويكون مقتضى النظر الشرعي هو جلب المصالح ودرء المفاسد. يقول الشاطبي: « النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل »[2]. والنظر في المآلات مسلك معتبر في النظر أثناء العملية الاجتهادية نفسها، وأثناء محاولة التوصل إلى حكم شرعي، ولا يكون النظر في المآلات في مرحلة متأخرة عن الاجتهاد، وبعد حصول ثمرة الاجتهاد؛ لأن هذا النوع من الاجتهاد في هذه المرحلة يعتبر لا معنى له، فإن أهمله المجتهد أثناء اجتهاده أهدر هذا المسلك لفقده لقيمته وعدم جدواه، فإقدام المجتهد أو إحجامه منوط بالنظر في مآلات الأفعال.

ومدار مآلات الأفعال جلب المصالح ودرء المفاسد وحيثما دارت المآلات

= صحيح ابن حبان، كتاب الرقائق، باب الأدعية (٣/ ١٨٤)، رقم (٩٠٢). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب الدعاء والتكبير والتهليل والتسبيح والذكر (١/ ٧٠٦)، رقم (١٩٢٦). أحمد، مسند أحمد، أول مسند عبد اللّـه ابن عمرو (٢/ ٣٥٥)، رقم (٦٥٣٣).

(١) الغزالي، المستصفى (١/ ٢٢٩، ٢٣٠).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٥٥٢).

دارت الأحكام معها، فنظر المجتهد منوط بها. وصورة المسألة أن « يكون العمل في الأصل مشروعًا، لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعًا لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة »(١). فمثلًا يعتبر البيع من المعاملات الجائزة لما يترتب عليه من المصالح والمنافع للأفراد والجماعات داخل المجتمع المسلم، فإذا عاقد البيع على سلعة بعشرة إلى أجل مسمى، فهذا بيع صحيح، أما إذا آل الأمر إلى صيغة أخرى بأن باع سلعة إلى أجل، ثم اشتراها قبل الأجل بخمسة نقدًا، فقد أصبح التعامل هنا مبنيًّا على الربا، يقول الشاطبي: « فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقدًا بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل؛ لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء »(٢).

ومما يقوي أصل اعتبار المآل في الشرعيات أمور منها:

١ - أن مبنى التكاليف الشرعية هي تحقيق مصالح العباد حالًا ومآلًا، أي في الدنيا والآخرة، أما الأخروية فليكون من أهل الجنة، أما الدنيوية فإن أعمال المكلف فيها ما هي إلا مقدمات يوقعها لتنتج مصالح، وهي بمنزلة أسباب المسببات التي قصدها الشارع، والمسببات في مآلات الأسباب، ولهذا فإن اعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات(٣).

٢ - أن عدم النظر إلى مآلات الأفعال وعدم اعتبارها يؤدي بنا إلى وجود مآلات مضادة لمقاصد تلك الأعمال لكونها مفاسد وهذا غير مقبول، لما تقرر من أن التكاليف الشرعية إنما هي موضوعة لمصالح العباد(٤).

٣ - عدم النظر إلى مآلات الأفعال يؤدي بنا إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، وأن لا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة السمحة(٥).

٤ - مختلف الأدلة الشرعية التي تدل على اعتبار المآلات منها قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣]،

---

(١) المرجع السابق (٤/ ٥٥٦).
(٢) المرجع السابق (٤/ ٥٥٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (٤/ ٥٥٣).
(٤، ٥) المرجع السابق (٤/ ٥٥٤).

وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ ﴾ [البقرة: ١٨٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: ١٧٩].

- علاقة هذا المسلك ببعض الأدلة والقواعد الأصولية الأخرى:

لا شك أن هذا المسلك له أهمية كبرى في الاجتهاد المقاصدي، وما يؤكد أهمية هذا المسلك اندراج بعض أهم الأدلة والقواعد الأصولية تحته، وهي:

أولًا: قاعدة سد[١] الذرائع: يطلق على الذرائع اسم القاعدة، والأصل والدليل وكلها مسميات متقاربة تستعمل باستعمالات مختلفة، ولا مشاحة في الاصطلاح، وقد استخدم الشاطبي لفظ الأصل على سد الذرائع، ومعناها عنده حسم مادة الفساد بقطع وسائله[٢]. وعرفه الباجي بأنه المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل محظور[٣]. أما صاحب الفروق فقال: « حسم مادة وسائل الفساد دفعًا لها »[٤]، وهذه قاعدة عظيمة ترجع إلى اعتبار مآلات الأفعال، وهذه القاعدة تغطي مساحة كبيرة من الأحكام الشرعية، وحقيقتها عند الشاطبي « التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة »[٥]، وأوردها بمعنى آخر وهو قوله: « فإنه راجع إلى طلب ترك ما ثبت طلب فعله لعارض يعرض »[٦]. وقد جعل هذه القاعدة أصلًا متفقًا عليه في الجملة. حيث قال: « وهو أصل متفق عليه في الجملة، وإن اختلف العلماء في تفاصيله، فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة »[٧]. وقد قسم الشاطبي الذرائع إلى أربعة أقسام أساسية، وهذه الأقسام لم يصرح بها على أنها تقسيمات للذريعة، وإنما انتزعنا هذه الأقسام من خلال حديثه عن أفعال المكلفين وترددها بين النفع

---

(١) المشهور في هذا الدليل هو عبارة سد الذريعة، ولكن الذريعة قد تسد وقد تفتح وقد تعتريها الأحكام الشرعية الأخرى، يقول القرافي: « اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب، وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج. القرافي، الفروق (٢/ ٤٥٠).

(٢) ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول (ص١٣٦).

(٣) الباجي، أحكام الفصول في أحكام الأصول (٢/ ٦٩٦).

(٤) القرافي، الفروق (٢/ ٤٥٠).

(٥) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٥٥٦).

(٦، ٧) المرجع السابق (٣/ ١٩٦).

والضر، ولكن يفهم من هذه التقسيمات أنها تقسيمات للذريعة عنده[١].

- **القسم الأول: ما يكون أداؤه إلى المفسدة مقطوعًا به**، بمعنى الجزم بوقوع المفسدة على وجه القطع واليقين، مثل حفر بئر خلف باب الدار في الظلام، بحيث يقع الداخل فيه بلا ريب، ونحو ذلك من الأمور التي يجزم بترتب المفسدة فيها يقينًا. وهذا القسم تسد فيه الذريعة، ولا يجوز فيه الإقدام، وإذا فعله يعتبر متعديًا. يقول الشاطبي: « فيلزم أن يكون ممنوعًا من ذلك الفعل، لكن إذا فعله فيعد متعديًا بفعله ويضمن ضمان المتعدي على الجملة »[٢]. وسبب المنع في الإقدام على هذا العمل أمران: **الأول**: تقصير في النظر إلى المأمور به، وإدراك عاقبته وما يوقعه من مفاسد وأضرار. **الثاني**: قصده إلى نفس الأضرار وذلك ممنوع[٣]. وهذا القسم جعله القرافي مما أجمعت الأمة عليه، مثل حفر الآبار في طرق المسلمين، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب اللّه تعالى عند سبها[٤].

- **القسم الثاني: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرًا**، وذلك مثل حفر بئر في موضع لا يؤدي غالبًا إلى سقوط أحد فيه، وإن وضع فذلك على سبيل الندرة، ويرى الشاطبي أن هذا القسم باقٍ على أصله من الإذن[٥]. ويعلل الشاطبي الإذن في هذا النوع من الذرائع بأن « المصلحة إذا كانت غالبة فلا اعتبار بالندور في انخرامها، إذًا لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة »[٦]. بمعنى لا وجود لمصلحة خالصة محضة؛ بل أغلبها مشوب ببعض المفاسد تختلف قلة وكثرة من مصلحة إلى أخرى، ونظر الشارع في الغالب موجه إلى غلبة المصلحة من غير اعتبار للمفسدة النادرة. يقول الشاطبي: « ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة مع معرفته بندور المضرة عن ذلك - تقصيرًا في النظر، ولا قصدًا إلى وقوع الضرر؛ فالعمل إذًا باقٍ على أصل المشروعية »[٧]. ويدلل الشاطبي على هذا المعنى بقوله: « والدليل على ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها، كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٢٨).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٦٣٧).
(٣) المرجع السابق (٢/ ١٠١).
(٤) انظر: القرافي، الفروق (٢/ ٤٥٠).
(٥) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٦٣٧).
(٦، ٧) المرجع السابق (٢/ ٦٣٧، ٦٣٨).

والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط، وإباحة القصر في المسافة المحدودة، مع إمكان عدم المشقة كالملك المترف، ومنعه في الحضر بالنسبة لذوي الصنائع الشاقة، وكذلك إعمال خبر الواحد والأقيسة الجزئية في التكاليف مع إمكان إخلافها والخطأ فيها من وجوه، لكن ذلك نادر فلم يعتبر واعتبرت المصلحة الغالبة »[١]. وهذا تدليل على إعمال ما هو غالب من غير نظر إلى النادر؛ إذ لا يرقى إلى خرم الغالب وتعطيل جريانه. وهذا النوع من الذرائع جعله القرافي مما هو مجمع على عدم منعه، واعتبر أنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم، ولم يجر فيه الخلاف[٢].

القسم الثالث: ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنيًّا، أي يغلب على الظن وقوع المفسدة فيها، مثل بيع العنب للخمار، وهذا القسم موضع خلاف، ذلك أن الضرر والمفسدة التي تلحق ظنًّا، هل تجري مجرى العلم فيمنع هذا النوع من الذرائع؟ أو لا يحمل على ذلك فيجوز لجواز تخلف الضرر والمفسدة وإن كان نادرًا. والذي رجحه الشاطبي هو إلحاق هذا القسم من الذرائع بالقسم الأول، أي اعتبار الظن والقول بمنع هذا النوع من الذرائع[٣]. **واستدل الشاطبي على ذلك بأمور منها**[٤]:

الأول: أن الظن في أبواب العمليات جارٍ مجرى العلم؛ فالظاهر اعتباره وإعماله وجريانه هنا.

الثاني: أن هذا النوع تشمله جملة النصوص الشرعية الدالة على سد الذرائع، هذه النصوص الشرعية التي فيها معنى السد والمنع المفضي إلى المفسدة والضرر. من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، فالانتقاص من آلهة الكفار بالسب والشتم يفضي إلى سب الكفار للّه تعالى وانتقاصه، فسُدَّت هذه الذريعة لإفضائها إلى مفسدة وضرر، وهو ذكر اللّه تعالى بالسوء علنًا. ومنها نهي اللّه تعالى المؤمنين أن يقولوا للنبي ﷺ: راعنا. مع قصدهم الحسن في ذلك، وذلك سدًّا للذريعة، وهي اتخاذ اليهود هذه الكلمة سبيلًا إلى شتم النبي ﷺ والاستهزاء به. فهذه الأحكام في أصلها مأذون فيها، ولكن ألبست

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٣٨).
(٢) انظر: القرافي، الفروق (٢/ ٤٥٠).
(٣) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٦٣٨).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٦٣٨، ٦٣٩).

حكم ما ترتب عليه، يقول الشاطبي: « وذلك كثير كله مبني على حكم أصله، وقد ألبس حكم ما هو ذريعة إليه »[١].

الثالث: أن هذا النوع من الذرائع يدخل في باب التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه[٢].

- **القسم الرابع: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرًا لا غالبًا ولا نادرًا**، وهذا القسم جعله الشاطبي موضع نظر والتباس لوجود الخلاف فيه، لتعارض الأصل وهو الحمل على الأصل من صحة الإذن كما هو مذهب الشافعي، وبين اعتبار السد لهذه الذرائع كما هو مذهب مالك.

- ويظهر جانب الإذن في أمور منها:

١ - أن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان، وكما يقول الشاطبي: « إذ ليس هنا إلا احتمال مجرد بين الوقوع وعدمه، ولا قرينة ترجح أحد الجانبين على الآخر، واحتمال القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه؛ لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة »[٣].

٢ - لا يصح أن يعد المكلف هنا مقصرًا في الاحتياط لتجنب المفسدة كما لا يعد كذلك قاصدًا لجلب تلك المفسدة، فيرجح جانب الإذن هنا؛ « لأنه ليس حمله على القصد إليهما، أولى من حمله على عدم القصد لواحد منهما، وإذا كان كذلك فالتسبب المأذون فيه قوي جدًّا »[٤].

- وأما جانب المنع وهو مذهب مالك فيظهر في أمور منها:

١ - أن النظر هنا منوط بالوقوع لا بالمقاصد؛ لأن المقاصد أمور باطنية لا يمكن ضبطها، وقد لوحظ أن المفاسد المترتبة على الفعل فالوقائع كثيرة، فوجب الاحتياط لها بسد تلك الذرائع، وبذلك حكم على هذا النوع من الذرائع بالمنع.

٢ - ورود كثير من النصوص الشرعية التي حرمت كثيرًا من الأمور كان أصلها مباحًا ومأذونًا فيه، بسبب ما تؤدي إليه من مفاسد عادة، وإن لم تكن تلك المفاسد مقطوعًا

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٣١).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٦٣٩).
(٣، ٤) المرجع السابق (٢/ ٦٤٠).

بها، منها: الخلوة بالمرأة الأجنبية، وأن تسافر مع غير ذي محرم، وبناء المساجد على القبور، والجمع بين المرأة وعمتها، أو خالتها في النكاح، وخطبة المرأة المعتدة تصريحًا ونكاحها، والنهي عن بيع البيع والسلف، وميراث القاتل، وحرمة صوم يوم العيد، وندب تعجيل الفطر وتأخير السحور، وغيرها، يقول الشاطبي: « وفي القصد إلى الإضرار والمفسدة فيه كثيرة، وليس بغالب ولا أكثري، والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقًا إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلومًا على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة؛ بل هو أصل من أصولها راجع إلى ما هو مكمل، إما لضروري أو حاجي أو تحسيني »[١].

وقد حكّم كثير من العلماء هذه القاعدة في النظر والاجتهاد مثل مالك، ومن أسقطها مثل الشافعي فإنه وظّف معناها على الجملة. يقول ابن جزي: « ينقل أهل المذهب عن مالك أنه انفرد باعتبار العوائد والمصلحة والذريعة، وليس كذلك فإن العادة هي العرف، وهو معتبر في المذاهب، (...) والحاصل أنه اعتبر المصلحة والذريعة أكثر من غيره لا أنه انفرد بها »[٢]، وقد اعتبرها الزرقا فرعًا من الاستصلاح[٣]، وقال: « هو باب واسع يتصل بسياسة التشريع »[٤]. وفسرها بقوله: « الذريعة معناها في اللغة الوسيلة التي يلجأ إليها الإنسان لأمر من الأمور، كثيرًا ما تكون من الأعمال والتصرفات الممنوعة شرعًا، ليست مقصودة لذاتها بالمنع في نظر الشارع؛ بل إنما منعت على خلاف مقتضى الأصل فيها؛ لأنها قابلة أن تكون طرقًا مفضية إلى أمر ممنوع شرعًا، ولو عن غير قصد، أو أن تكون ذريعة، أي وسيلة ويمكن أن يتشبث بها الإنسان عن قصد منه إلى ذلك الأمر الممنوع، وذلك من قبيل ما يسمى اليوم الاحتيال على القانون »[٥]. وهناك اتجاهات حول النظر إلى مفهوم الذريعة بسبب النظر إلى كلمة « سد » فمن أثبت كلمة سد رأى أنها لا تكون إلا فيما هو محظور وممنوع، ومن أسقطها رأى أن

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٤٢). انظر أدلة أخرى لاعتبار هذا الأصل في: حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة (ص٤٥).

(٢) ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول (ص١٣٧).

(٣) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام (١/ ١٠٧).

(٤، ٥) المرجع السابق (١/ ١٠٧).

الذريعة تكون في الأمر المشروع، كما قد تكون في الأمر المحظور »[١]. كما أن هناك اتجاهين أساسيين في النظر إلى الذريعة، فهناك من ينظر إليها على أنها وسيلة وطريق إلى الشيء سواء كان مشروعًا أم محظورًا، مثل القرافي، وهناك من يرى أنها وسيلة إلى أمر محظور، وعلى هذا رأي الشاطبي الذي عرفها بقوله: « حقيقة الذرائع التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة »[٢]. فهي هنا وسيلة إلى ممنوع.

ومن أهم النتائج التي تؤخذ من سد الذريعة أمور منها:

- أن مبدأ سد الذريعة سلكته الشريعة الإسلامية في الأمور الدينية والمدنية على السواء؛ فالمدنية كمنع بناء المساجد على القبور كي لا تفضي إلى عبادة الموتى من عظماء الناس.

- ليس المنظور في سد الذرائع هو النية السيئة من الفاعل؛ بل هو مجرد كون الفعل مما يفضي إلى النتيجة التي يأباها الشرع، ولو كان الفاعل حسن النية، ولهذا نهى القرآن عن سب أصنام المشركين، وإن كان الذي يسبها إنما يسبها إيمانًا بالله تعالى وانتصارًا له[٣]. بمعنى أن النظر منوط بمآل الفعل ونتيجته لا بنية المكلف وقصده، وهنا يظهر الجانب الموضوعي في قاعدة سد الذرائع، وأنها ليست مرتبطة بالجانب الشخصي في المكلف. ومن تطبيقات هذا الأصل: قبول الهدية؛ إذ هو

---

(١) عثمان، محمود حامد، قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار الحديث، (ط١)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، (ص٥٧).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٥٥٦).

(٣) الزرقا، المدخل الفقهي العام (١/ ١٠٧). المرجع السابق (١/ ١٠٨، ١٠٩). لتفاصيل أخرى عن الذرائع: انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (٤/ ٤٣٤). الباجي، أحكام الفصول في أحكام الأصول (٢/ ٦٩٦ - ٧٠٠). عثمان، قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه (ص٥٧). ميقا، أبو إسماعيل محمد، الرأي وأثره في مدرسة الحديث، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط١)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، (ص٤٤٥). البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (ص٥٦٥). شحاتة، الأدلة العقلية وعلاقتها بالنقلية عند الأصوليين (ص٢٨٥). الزحيلي، وهبة، الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، دمشق، دار المكتبي، (ط١)، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، (ص٩) وما بعدها.

وانظر:

Kamali. Mohammad Hashim, Principles of Islamic Jurisprudence, p.392.

Nyazee. Imran Ahsan Khan, Islamic Jurisprudence, p.248

فعل مرغوب ومحبوب ومندوب إليه شرعًا، لما يحقق من منافع التآلف ومصالح التحابب بين المسلمين، ولكن يمنع قبولها إذا كان الشخص التي تهدى إليه صاحب وظيفة عامة، يلي فيها أمرًا من أمور المسلمين مثل الحاكم والقاضي؛ وذلك لأنه ذريعة إلى قضاء حوائج المهدي بغير حق. ومنها أيضًا: منع الدولة بناء المصانع الكبيرة التي تفرز مواد مضرة في المناطق الآهلة بالسكان، لما فيه مصلحة للناس من الحفاظ على صحتهم وسلامتهم من الأضرار[١].

ثانيًا: قاعدة الحيل: وهي ضرب من اعتبار النظر في المآلات، وحقيقة الحيل عند الشاطبي: « تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر »[٢]. وعلى الجملة فإن التحيل يتحقق في حالة ما إذا كان المحتال يهدف إلى غاية محرمة، ويرمي إلى مقصد يناقض قصد الشارع من إبطال حق أو إسقاط واجب أو تحليل محرم أو تحريم حلال، ولكنه لم يتخذ الوسائل التي وضعت مؤدية في العادة لهذا المحرم، ولكن توسل إلى قصده المحرم وغايته غير المشروعة بفعل مشروع في الأصل؛ لتحقيق مصلحة خاصة لم تكن هي قصد المتحيل، وإنما كان قصده مما يناقض قصد الشارع[٣]. فمآل العمل في الحيل هو خرم قواعد الشريعة وأحكامها[٤].

ثالثًا: قاعدة مراعاة الخلاف: ومراعاة الخلاف ضرب من ضروب النظر في المآلات الذي يدخل تحت الاجتهاد المقاصدي « ومراعاة الخلاف هي قاعدة ظنية تقوم على إعمال الدليل المرجوح لتجويز المنهي عنه بعد وقوعه درءًا للمفسدة الأشد »[٥]. فإعمال الدليل المرجوح وتجويز المنهي عنه إنما سببه النظر إلى المآل وخوف وقوع المفسدة، فتدرأ بهذا المسلك اعتمادًا على هذه القاعدة. ومن تطبيقات هذه القاعدة استحقاق المرأة التي نكحت بنكاح فاسد للمهر والميراث؛ ففي حديث النبي ﷺ: **« أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل »** ثم قال: **« فإن دخل بها فلها**

---

(١) انظر لتطبيقات أخرى لهذا الأصل في: حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة (ص٤٧).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٥٥٨).

(٣) حسين حامد حسان، فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة (ص٥٠).

(٤) وقد تقدم الكلام عن الحيل عند الحديث عن علاقة المصالح بالحيل فانظره هناك.

(٥) فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي (ص٥٥٢).

المهر بما استحل منها »[١]. يقول الشاطبي معلقًا على هذا الحديث « وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد، واجراؤهم النكاح الفاسد مجرى الصحيح في هذه الأحكام، وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك - دليل على الحكم بصحته على الجملة، وإلا كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق؛ فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف، فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد الدخول؛ مراعاة لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح »[٢].

ومراعاة الخلاف من الأصول التي يحتج بها مالك إذا رجح دليل المخالف على دليله في اللزوم[٣]. وهي « عبارة عن إعمال المجتهد لدليل خصمه المخالف في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر، وذلك كإعمال مالك دليل خصمه القائل بعدم فسخ نكاح الشغار في لازم مدلوله، الذي هو ثبوت الإرث بين الزوجين المتزوجين بالشغار فيما إذا مات أحدهما، فالمدلول هو عدم الفسخ وأعمل مالك في نقيضه وهو الفسخ دليلًا آخر، فمذهب مالك وجوب الفسخ وثبوت الإرث إذا مات أحدهما »[٤]. فمراعاة الخلاف في أصله إعمال لدليل مرجوح، وهذا ما جعل بعض فقهاء المالكية أمثال اللخمي يعترضون على هذا الأصل الاجتهادي معتمدين في ذلك على أمرين هما:

الأول: أن مراعاة الخلاف مخالف للقياس الشرعي، ذلك أن القياس الشرعي يجري فيه المجتهد على مقتضى دليله، بخلاف مراعاة الخلاف فإنه يقتضي عدم جريانه على مقتضى دليله.

والثاني: أن مراعاة الخلاف غير مطرد في كل مسألة خلاف، وإنما يحكم في بعض المسائل الخلافية فقط[٥].

وأجيب عن هذا بأن مراعاة الخلاف في بعض المسائل دون بعض حجة « وضابط ذلك رجحان دليل المخالف عند المجتهد على دليله في لازم مدلول دليل المخالف،

---

(١) سبق تخريج الحديث.
(٢) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٥٦١).
(٣) المشاط، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، تحقيق عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (ط١)، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، (ص٢٣٥).
(٤) المشاط، الجواهر الثمينة (ص٢٣٥).
(٥) انظر: المرجع السابق (ص٢٣٦).

فليس هذا تحكمًا لأن له مرجحًا... وثبوت الرجحان ونفيه إنما هو بحسب نظر المجتهد في النوازل، فإن قيل: إن ذلك يقتضي وجود الملزوم بدون لازمه وهو محال، وبيانه في المثال المذكور أن مالكًا أثبت فسخ نكاح الشغار دون لازمه الذي هو عدم الإرث بين الزوجين. أجيب بأن استحالة وجود الملزوم بدون لازمه إنما هو في اللزوم العقلي، وأما اللزوم الشرعي فلا استحالة في انفكاك الملزوم فيه عن اللازم؛ لأنه قد يكون هناك مانع يمنع من ثبوت اللازم مع وجود ملزومه، كموجبات الإرث، كالبنوة مثلا فإنها ملزومة للإرث شرعًا، وقد ينتفي الإرث بسبب وجود مانع كالكفر ونحوه مع وجود البنوة »[1]. إلا أن المالكية اشترطوا في مراعاة الخلاف أن لا يؤدي إلى صورة تخالف الإجماع كمن تزوج بغير ولي ولا شهود بأقل من ربع درهم مقلدًا أبا حنيفة في عدم الولي، ومالكًا في عدم الشهود، والشافعي في أقل من ربع درهم[2].

وكما يلاحظ أن مراعاة الخلاف في أساسه نظر إلى مآل الأمر، ومراعاة ما يترتب على الحكم من مفاسد أو مصالح، وقد أكد هذا المعنى عبد اللّه دراز بقوله: « وهذا منه مبني على مراعاة المآل في نظر الشارع، فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول، وإن كان مرجوحًا عند المجتهد ليقر فعلًا حصل منهيًّا عنه على القول الراجح عنده، وأن له بعد الوقوع حكمًا لم يكن له قبله، وذلك نظر إلى المآل، وأنه لو فرع على القول الراجح بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوي أو تزيد على مفسدة النهي، فينظر المجتهد في هذا المآل، ويفرع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد لولا المآل الطارئ بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتقد ضعفه »[3].

ومن أمثلة مراعاة الخلاف في المذهب المالكي: أن الماء اليسير إذا حلّت فيه النجاسة اليسيرة، ولم يتغير أحد أوصافه أنه لا يتوضأ به؛ بل يتمم ويتركه، فإن توضأ به وصلى أعاد ما دام في الوقت، ولم يعد بعد الوقت، وإنما يعيد في الوقت؛ مراعاة

---

(١) المرجع السابق (ص٢٣٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص٢٣٧).

(٣) دراز، الموافقات (٤/ ٥٥٩).

لقول من قال: أنه طاهر مطهر. ويروى جواز الوضوء به ابتداء وكان قياس هذا القول أن يعيد أبدًا إذا لم يتوضأ إلا بماء يصح له تركه، والانتقال عنه إلى التيمم. ومنها: أن النكاح الفاسد الذي فسخه إن لم يتفق على إفساده فيفسخ بطلاق ويكون فيه الميراث، ويلزم فيه الطلاق على حده في النكاح الصحيح، فإن اتفق العلماء على فساده فسخ بغير طلاق ولا يكون فيه ميراث ولا يلزم فيه طلاق. ومنها: من نسي تكبيرة الإحرام وكبر للركوع وكان مع الإمام وجب أن يتمادى، لقول من قال: إن ذلك يجزئه، فإذا سلم الإمام أعاد هذا المأموم[١]. وهذه الأحكام مبنية على مراعاة الخلاف خارج المذهب، ولولا مراعاة الخلاف لكان الحكم على خلاف ذلك؛ لأن المجتهد هنا «راعى دليل المخالف في بعض الأصول لأنه ترجح عنده، ولم يترجح عنده في بعضها، فلم يراعه»[٢]. وليس مراعاة الخلاف يطرد في كل مسألة جرى فيها الخلاف خارج المذهب، وإنما تراعى هذه القاعدة عند كون الخلاف ظاهرًا والدليل قويًّا، وترجح عند المجتهد مراعاته. وقد كانت مسألة مراعاة الخلاف أحد المسائل التي شغلت الإمام الشاطبي وكانت موضع نظر عنده، وكانت له في ذلك مراسلات ومدارسات حوله مع بعض أعيان المذهب المالكي في بلاد المغرب[٣]. وسبب تلك المراسلات الإشكال الذي يدور حول أصل مراعاة الخلاف، منها: بيان الأصل لمراعاة الخلاف في الشريعة، وعلى أي قواعد أصولية بني؟ لأن الأصل أنه متى ظهر الدليل فينبغي أن يصار إليه ويدور معه المجتهد حيث دار، ومتى رجح المجتهد أحد الدليلين على الآخر وجب التعويل عليه، وإهمال ما سواه؛ فرجوع المجتهد إلى قول الغير خارج المذهب إعمال لدليله المرجوح عنده، وإهمال الدليل الراجح عنده في مذهبه الواجب عليه اتباعه، وذلك خلاف القواعد حسب رأي الشاطبي[٤].

رابعًا: قاعدة الاستحسان: وهو من ضروب القول باعتبار مسلك النظر في المآلات واعتبارها في الاجتهاد المقاصدي، وهو من لوازم الأدلة ومآلاتها، والاستحسان هو قطع المسألة عن نظائرها، وهو عكس القياس الظاهر الذي هو إلحاق المسألة

---

(١) انظر: المشاط، الجواهر الثمينة (ص٢٣٧، ٢٣٨). (٢، ٣) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٧٦).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٧٧).

بنظائرها في الحكم[١]، ويعرفه الشاطبي بأنه: « الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي »[٢]. وعرفه في الاعتصام بأنه استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي، فهو تقديم الاستدلال المرسل على القياس[٣]. وعرفه ابن رشد بأن: الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس، هو أن يكون طرحًا لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم يختص به ذلك الموضع[٤]. وعرفه الباجي بأنه القول بأقوى الدليلين[٥]. وأورد المشاط من المالكية بعض التعريفات الأخرى لفقهاء المالكية منها: القول بأقوى الدليلين (وهو تعريف الباجي)، وقيل: إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عبارته عنه، وقيل: هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس، وقيل: هو استعمال مصلحة جزئية[٦]. والقول الأول هو نقل الباجي عن ابن خويز منداد وهو الذي ذهب إليه بعض أصحاب مالك[٧]. وهذا هو المستقرأ من مذهب مالك وأبي حنيفة[٨]. وأما القول الثاني فقد رده الشاطبي[٩]، وأما القول الثالث فهو لأشهب، والقول الرابع استظهره الأبياري من مذهب مالك[١٠]، ويكون هذا الأخير من قبيل الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي. ويوضح الشاطبي صورته بقوله:

---

(١) الزرقا، الاستصلاح والمصالح المرسلة (ص٢٣).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٥٦٢). لمعانٍ أخرى للاستحسان انظر: الإيجي، شرح العضد على مختصر المنتهى (ص٣٧٢). القرافي، نفائس الأصول (٩/ ٤٠٢٦). الجصاص، أصول الجصاص (ص٣٣٩). ابن نجيم، فتح الغفار بشرح المنار (١/ ٣٠). ابن برهان البغدادي، الوصول إلى الأصول (٢/ ٣١٩). ابن النجار، شرح الكوكب المنير (٤/ ٤٣١). الرازي، المحصول في علم الأصول (٦/ ١٢٣). الطوفي، شرح مختصر الروضة (٣/ ١٩٠). ومن الكتب الحديثة انظر: البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (ص١٢٢). ميقا، الرأي وأثره في مدرسة الرأي (ص٤٠٨). وانظر:

Kamali. Mohammad Hashim, Principles of Islamic Jurisprudence, p.309.

Nyazee. Imran Ahsan Khan, Islamic Jurisprudence, p.232

(٣) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٧١). ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤/ ٥٢٤).

(٤) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٧١).

(٥) الباجي، الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل (ص٣١٢).

(٦) المشاط، الجواهر الثمينة (ص٢١٩).

(٧) الباجي، أحكام الفصول في أحكام الأصول (٢/ ٦٩٣).

(٨) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٧٠).

(٩) المرجع السابق (٢/ ٣٦٩).

(١٠) المشاط، الجواهر الثمينة (ص٢١٩).

« ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة من أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك »(١)؛ فالاستحسان له تعلق ببعض الوجوه المصلحية، وفيه رعاية لقصد الشارع، ولهذا أرجعه الزرقا إلى نظرية المصالح المرسلة، « فالاستحسان يكون في مثل هذا طريقًا للفقهاء إلى الأحكام المصلحية التي تتفق مع المنطق الفقهي ومقاصد الشريعة، عندما يلوح في اطّراد القياس سوء النتائج، وهذا النوع من الاستحسان يرجع في الحقيقة إلى نظرية المصالح المرسلة »(٢).

وقد اعتبر الشاطبي المعاني المذكورة للاستحسان ليست خارجة عن الأدلة الشرعية؛ لأن الأدلة تقيِّد بعضها بعضًا وتخصِّص بعضها بعضًا كما في بعض الأدلة السنية مع القرآنية(٣). وبذلك فهذا النوع من الاستحسان يختلف عن الاستحسان العقلي المجرد عن الاستناد إلى دليل والذي يكون محض الرأي والهوى والتشهي، وقد أشار الشاطبي إلى هذا المعنى بقوله: « فإن الاستحسان لا يكون إلا لمستحسن وهو إما العقل أو الشرع، أما الشرع فاستحسانه واستقباحه قد فرغ منهما؛ لأن الأدلة اقتضت ذلك فلا فائدة لتسميته استحسانًا (...) فلم يبق إلا العقل هو المستحسن، فإذا كان بدليل فلا فائدة لهذه التسمية، لرجوعه إلى الأدلة لا إلى غيرها، وإن كان بغير دليل فذلك هو البدعة التي تستحسن »(٤). فأصبح الاستحسان مجرد اصطلاح لتمييزه عن غيره من الأدلة الشرعية والطرق الاستدلالية، ولكن لا يقصد به الاستحسان العقلي المجرد والعاري عن أي دليل، فذلك مذموم ومردود، وهذا وإن كان استحسانًا ولكنه ليس هو المراد شرعًا، وإنما هو من جنس ما يستحسن في العوائد وتميل إليه الطباع، وبهذا الوجه يجوز الحكم بمقتضاه إذا لم يوجد في الشرع ما ينافي ذلك(٥).

فيظهر أن الاستحسان الشرعي هو الذي سنده الدليل، بخلاف الاستحسان

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٥٦٢).

(٢) الزرقا، الاستصلاح والمصالح المرسلة (ص٢٦).

(٣) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٧١).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٦٩).

(٥) المرجع السابق (٢/ ٣٦٩).

العقلي غير المستند إلى دليل شرعي، والذي مرده التشهي والهوى ولا علاقة للشرع به، والذي قد يلتبس على البعض بأنه الاستحسان الذي يريده أهل الشريعة، وليس الأمر كذلك. ولهذا أورد ابن جزي تعريفين للاستحسان: أحدهما حجة إجماعًا، والآخر حرام إجماعًا، وذلك بحسب المعنى المراد من الاستحسان، حيث قال: « هو القول بأقوى الدليلين وعلى هذا يكون حجة إجماعًا، وقيل: هو الحكم بغير دليل، وعلى هذا يكون حرامًا إجماعًا؛ لأنه اتباع للهوى »[١]. كما حرر الباجي موضع النزاع في الاستحسان حيث قال: « الاستحسان الذي يختلف أهل الأصول في إثباته هو اختيار القول من غير دليل، ولا تقليد »[٢]. وقد رد هذا النوع من الاستحسان ودفعه بالإجماع، حيث قال: « ولا يصح الاحتجاج به ولا الحكم به؛ لأنه حكم بما تشتهيه النفس وتميل إليه وتهواه، وهذا باطل بإجماع الأمة قبل حدوث القائل بهذا القول »[٣]. يقول السمعاني: « فإن كان الاستحسان هو القول بما استحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل قطعًا ولا نظن أحدًا يقول بذلك»[٤]. أي أن الاستحسان الذي ينازع فيه هو العاري عن الدليل الشرعي، وأما ما احتف به الدليل فخارج عن موضع النزاع والجدل.

وقد اختلفت أنظار العلماء من الصحابة ومن بعدهم في كثير من المسائل، وترجحت عندهم بعض الأدلة على الأخرى دون تصريح منهم بتحكيم الرأي والطبع وحب الميل إلى كذا؛ لسبب محبته وموافقته لرضاه وهواه، وإنما كان مناط الحكم في خلافاتهم مبناها الدليل. وكما قال الشاطبي: « لو رجع الحكم إلى مجرد الاستحسان لم يكن للمناظرة فائدة؛ لأن الناس تختلف أهواؤهم وأغراضهم في الأطعمة والأشربة واللباس وغير ذلك ولا يحتاجون إلى مناظرة بعضهم بعضًا: لم كان هذا الماء أشهى عندك من الآخر؟ والشريعة ليست كذلك »[٥]. فدل على أن الاختلافات والترجيحات مبناها الدليل الشرعي، ومدى موافقته لمقصد الشارع،

---

(١) ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول (ص١٣٤).

(٢) الباجي، الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل (ص٣١٢).

(٣) الباجي، أحكام الفصول في أحكام الفصول (٢/ ٦٩٤).

(٤) السمعاني، قواطع الأدلة (٢/٢٦٨).

(٥) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٧٩).

وليس مبناه التشهي والهوى ومدى موافقته لطبع الشخص ومنزعه. ولو كان الاستحسان مبناه دليل العقل المبني على الهوى والرأي لبطلت الحجج، وتعذر إلزام الخصم بدليل معين وفي ذلك فساد ظاهر. يقول الشاطبي: « ثم إنا نعارض هذا الاستحسان بأن عقولنا تميل إلى إبطاله وأنه ليس بحجة، وإنما الحجة في الأدلة الشرعية المتلقاة من الشرع، وأيضًا فيلزم عليه استحسان العوام ومن ليس أهل النظر، إذا فرض أن الحكم يتبع مجرد ميل النفوس وهوى الطباع، وذلك محال؛ للعلم بأن ذلك مضاد للشريعة فضلًا عن أن يكون من أدلتها »[1]. ومنظور الشاطبي لمفهوم الاستحسان جعله يقف موقفًا ناقدًا لبعض الأدلة التي استدل بها أصحابها قصد القول بالاستحسان العقلي المجرد عن الدليل الشرعي وجملة تلك الأدلة هي:

الأول: من القرآن الكريم وهو قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ﴾ [الزمر: ١٨].

الثاني: من السنة وهو قوله ﷺ: « **ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن** »[2]. يقول الشاطبي على لسان المستدل: « وإنما يعني بذلك ما رآه بعقولهم وإلا لو كان حسنه بالدليل الشرعي لم يكن من حسن ما يرون؛ إذ لا مجال للعقول على ما زعمتم، فلم يكن للحديث فائدة، فدل على أن المراد ما رأوه برأيهم »[3].

الثالث: أن الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير أجرة ولا تقدير مدة اللبث، ولا تقدير الماء المستعمل، ولا سبب لذلك إلا أن المشاحة في مثله قبيحة في العادة، فاستحسن الناس تركه، مع القطع أن الإجارة المجهولة أو مدة الاستئجار أو مقدار المشترى إذا جهل فإنه ممنوع، وقد استحسنت إجارته مع مخالفة الدليل، فأولى أن يجوز إذا لم يخالف دليلًا[4]. هذه هي جملة الأدلة التي قال بها أهل الاستحسان

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٨٠).

(٢) الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب معرفة الصحابة، باب أبو بكر الصديق (٣/ ٨٣)، رقم (٤٤٦٥). أحمد، مسند أحمد، مسند عبد اللّـه بن مسعود (١/ ٦٢٦)، رقم (٣٥٨٩). البزار، مسند البزار، مسند عبد اللّـه ابن مسعود، باب زر بن حبيش عن عبد اللّـه (٥/ ٢١٢)، رقم (١٨١٢).

(٣، ٤) الشاطبي، الموافقات (٢/ ٣٧٠).

العقلي، وقد كان للشاطبي موقف منها. أما قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزمر: ٢٣]، فيرى أنه لا متعلق لهذه الآية بدعوى الاستحسان العقلي، فإن أحسن الاتباع هو اتباع الأدلة وخصوصًا القرآن الكريم، وفي الحديث قوله ﷺ: « **أما بعد فأحسن الحديث كتاب اللّٰه** »[1]. فيبقى على من يقول بالاستحسان العقلي بيان أن ميل الطباع أو أهواء النفوس مما أنزله اللّٰه تعالى إلينا، فضلًا عن أن يكون من أحسنه[2]. وأما قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ﴾ [الزمر: ١٨]، فإنه يحتاج إلى بيان أن ميل النفوس يسمى قولًا، وحينئذ ينظر إلى كونه أحسن القول كما تقدم وهذا كله فاسد[3]. وأما حديث النبي ﷺ: « **ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند اللّٰه حسن** »[4]، فلا حجة فيه عند الشاطبي من ثلاثة أوجه:

الأول: لأن ظاهره يدل على أن ما رآه المسلمون حسنًا فهو حسن، والأمة لا تجتمع على باطل فاجتماعهم على حسن يدل على حسنه شرعًا؛ لأن الاجتماع يتضمن دليلًا شرعيًّا.

الثاني: أن الحديث المستدل به حديث آحاد في مسألة قطعية فلا يرقى للمعارضة.

الثالث: أن هذا الحديث إن لم يرد به أهل الإجماع وأريد بعضهم، فيلزم عليه استحسان العوام، وهو باطل بإجماع، ولكن المراد به جملة الناس من المسلمين

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول اللّٰه (٦/ ٢٦٥٥)، رقم (٦٨٤٩). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة (٢/ ٥٩٢)، رقم (٨٦٧). النسائي، سنن النسائي، كتاب صلاة العيدين، باب كيف الخطبة (٣/ ١٨٨)، رقم (١٥٧٨). ابن حبان، صحيح ابن حبان، باب الاعتصام بالسنة وما يتعلق بها (١/ ١٨٦)، رقم (١٠). ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، كتاب الجمعة (٣/ ١٤٣)، رقم (١٧٨٥). أحمد، مسند أحمد، مسند جابر بن عبد اللّٰه (٤/ ٢٤٨)، رقم (١٣٩٢٤). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب الجامع، باب الكذب والصدق وخطبة ابن مسعود (١١/ ١٥٩)، رقم (٢٠١٩٨). البزار، مسند البزار، مسند عبد اللّٰه بن مسعود (٥/ ٤٢٣)، رقم (٢٠٥٥). البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الجمعة، باب رفع الصوت بالخطبة (٤/ ٤٤٧)، رقم (٥٨٤٩). البيهقي، شعب الإيمان، الرابع والثلاثون من شعب الإيمان وهو باب في حفظ اللسان (٤/ ٢٠٠)، رقم (٤٧٨٥).

(٢) الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٨١). وانظر ردود أخرى للباجي في: الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول (٢/ ٦٩٥).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٨٠).

(٤) سبق تخريج الحديث.

ممن شأنهم أن يستحسنوا استحسانًا ناشئًا عن الأدلة، بدليل أن الصحابة ﷺ قصروا أحكامهم على اتباع الأدلة وفهم مقاصد الشرع[١].

وبذلك يظهر طبيعة الاستحسان المراد به عند الأصوليين، من الاستحسان المردود الذي قد يتخذ مسلكًا لاستخلاص بعض الأحكام الشاذة التي لا علاقة للشرع بها، والاستحسان بالوجه الشرعي الذي أشرنا إليه هو مذهب الجمهور، يقول الشاطبي: « إن الاستحسان يراه معتبرًا في مذهب مالك وأبي حنيفة بخلاف الشافعي، فإنه منكر له جدًّا حتى قال: من استحسن فقد شرع (وكأن الشافعي يريد بالاستحسان هنا الذي أشرنا إليه قبل قليل وهو الاستحسان العقلي المجرد عن أي دليل يمكن الاستناد إليه) والذي يستقرئ من مذهبهما (أي مالك وأبي حنيفة أن هذا النوع من الاستحسان الشرعي) يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين »[٢]. ولقوة مسلك الاستحسان في الاستدلالات الشرعية قدم على القياس عند التعارض؛ لأن الاستحسان في حقيقته هو محاولة للخروج من الحرج أو الضيق الذي ترتب على القياس في بعض نتائجه، والتماس السعة والمصلحة في النازلة.

ومن أمثلة الاستحسان[٣]: العدول بالمسألة عن نظائرها بدليل الكتاب: مثل قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣]، فظاهر اللفظ العموم في جميع ما يتمول به، وهو مخصوص في الشرع بالأموال الزكوية خاصة، فلو قال قائل: مالي صدقة، فظاهر لفظه يعم كل مال، ولكنا نحمله على مال الزكاة، لكونه ثبت الحمل عليه في الكتاب. وكأن هذا يرجع إلى تخصيص العموم بعادة فهم خطاب القرآن. ومنها: أن مالك بن أنس من مذهبه أن يترك الدليل للعرف؛ فإنه ردَّ الأيمان إلى العرف، مع أن اللغة تقتضي في ألفاظها غير ما يقتضيه العرف، كقوله: واللّه لا دخلت مع فلان بيتًا، فهو يحنث بدخول كل موضع يسمى بيتًا في اللغة، والمسجد يسمى بيتًا فيحنث على ذلك، إلا أن عرف الناس لا يطلقوا هذا اللفظ عليه، فخرج بالعرف من

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٣٨١).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٧٠). وانظر: الغزالي، المستصفى (١/ ٢١٣).

(٣) لأمثلة أخرى عن الاستحسان مع مناقشة لبعض أدلتها انظر: البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (ص١٥١ - ١٨٠).

مقتضى اللفظ فلا يحنث. ومنها: ترك مقتضى الدليل في اليسير لتفاهته ونزارته لرفع المشقة، وإيثار التوسعة على الخلق، فقد أجازوا التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة، وأجازوا البيع بالصرف إذا كان أحدهما تابعًا للآخر، وأجازوا بدل الدرهم الناقص بالوازن لنزارة ما بينهما. والأصل المنع في الجميع؛ لما في الحديث من أن: « **الفضة بالفضة والذهب بالذهب مثلًا بمثل سواء بسواء وأن من زاد أو استزاد فقد أربى** »[1]. ووجه ذلك أن التافه في حكم العدم، ولذلك لا تنصرف إليه الأغراض في الغالب، وأن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة، وهما مرفوعان عن المكلف.

ومنها: دخول الحمام من غير تقدير أجرة ولا تقدير مدة اللبث ولا تقدير الماء المستعمل، والأصل في هذا المنع إلا أنهم أجازوه؛ لأن تقدير العوض راجع إلى العرف فهو الذي قدره فلا حاجة إلى التقدير، وأما مدة اللبث وقدر الماء المستعمل فإن لم يكن ذلك مقدرًا بالعرف أيضًا فإنه يسقط للضرورة إليه، وذلك لقاعدة فقهية وهي: أن نفي جميع الغرر في العقود لا يقدر عليه، وهو يضيق أبواب المعاملات. ولذلك يتسامح في بعض أنواع الغرر لضيق الاحتراز مع تفاهة ما يحصل من الغرر، ولم يتسامح في كثيره إذ ليس في محل الضرورة. هذه بعض الأمثلة الدالة على مسألة الاستحسان التي أشار إليها الشاطبي إليها[2].

---

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الذهب بالذهب (٢/ ٧٦١)، رقم (٢٠٦٦). مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا (٣/ ١٢١٢)، رقم (١٥٨٨). أبو داود، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في الصرف (٣/ ٢٤٨)، رقم (٣٣٤٩). الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في الصرف (٣/ ٥٤٢)، رقم (١٢٤١). النسائي، سنن النسائي، كتاب البيوع، باب بيع الفضة بالذهب وبيع الذهب بالفضة (٧/ ٢٨١)، رقم (٤٥٧٩). ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب الصرف وما لا يجوز متفاضلًا يدًا بيد (٢/ ٧٥٨)، رقم (٢٢٥٥). مالك، الموطأ، باب بيع الذهب بالفضة تبرًا وعينًا (٢/ ٦٣٢)، رقم (١٢٩٩). الدارمي، سنن الدارمي، كتاب البيوع، باب في النهي عن الصرف (٢/ ٧٠٩)، رقم (٢٤٨٠). ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب البيوع، باب الربا (١١/ ٣٨٩)، رقم (٥٠١٤). الحاكم، مستدرك الحاكم، كتاب البيوع (٢/ ٤٩)، رقم (٢٢٨٢). أحمد، مسند أحمد، مسند أبي هريرة (٢/ ٥١٥)، رقم (٧٥٠٥). أبو يعلى، مسند أبي يعلى، مسند أبي بكر الصديق (١/ ٥٥)، رقم (٥٥). عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، كتاب البيوع، باب الصرف (٨/ ١٢١)، رقم (١٤٥٦٢). البزار، مسند البزار، مسند أبي بكر الصديق (١/ ١٠٩)، رقم (٤٥). البيهقي، سنن البيهقي، باب الأجناس التي ورد النص بجريان الربا فيها (٨/ ١١٧)، رقم (١٠٦١٦). الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب البيوع (٣/ ١٨)، رقم (٥٩).

(٢) لتفاصيل أوفى عن مثل هذه الأمثلة انظر: الشاطبي، الاعتصام (٢/ ٣٧١ - ٣٧٨).

وهكذا فإن الاستحسان يرجع بوجه أو بآخر إلى النظر في مآلات الأفعال وكل من أحكام بيع العرية بخرصها تمرًا، والجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر وقصر الصلاة والفطر في السفر، وصلاة الخوف والاطلاع على العورات للتداوي وغيرها، تعد أساسًا لهذا المسلك، ويرى الشاطبي أن هذه الأمور « حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى وضع ما اقتضاه الدليل من المصلحة فكان الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه »[(1)].

ونلاحظ الصلة الوثيقة تظهر بوضوح بين مآلات الأفعال وأحد أنواع الاستحسان وهو استحسان الضرورة، والذي فيه نظر إلى مآلات الأفعال وتقدير النتائج، والذي يكون فيه مخالفة للقياس بالنظر إلى ضرورة موجبة لذلك، أو مصلحة مقتضية لذلك بسبب سوء النتيجة التي قد يقع فيها. فهذا النوع من الاستحسان « استحسان الضرورة هو ما خولف فيه حكم القياس نظرًا إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية سدا للحاجة أو دفعًا للحرج، فمحله عندما يكون اطِّراد الحكم القياسي مؤديًا لحرج أو مشكلة في بعض المسائل، فيعدل حينئذ عنه استحسانًا إلى حكم آخر يزول به الحرج وتندفع به المشكلة »[(2)]؛ فهناك تشوف إلى المآل ونظر في طبيعة النتيجة وتقدير للسوء والحرج ومحاولة دفعه. وبذلك فإن الاستحسان يرجع إلى النص الشرعي بأحد طريقين:

الأول: هو أن قاعدة الاستحسان أخذت من عدة أدلة مختلفة بطريق الاستقراء، والعمل بالاستحسان يرجع إلى العمل بالنصوص الشرعية في حقيقة أمره، ولا يعتبر قولًا بالرأي وتشريعًا بالتشهي، وقد تصدر الشاطبي لرد هذا المعنى المشوه للاستحسان.

والثاني: أن سند الاستحسان هو الأدلة الشرعية المعتبرة؛ فالمجتهد يلجأ في كل ترجيح أو قول إلى دليل شرعي معتبر يقوي به مسلكه، ولا يلجأ إلى العقل المجرد الخالي عن الدليل.

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٥٦٣).

(٢) الزرقا، المدخل الفقهي العام (١/ ٩٠، ٩١).

وما يخلص إليه الشاطبي في خصوص هذا المسلك الاجتهادي، وهو النظر في مآلات الأفعال قوله: « والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق »[1].

***

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٥٦٦).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

شروط النظر الاجتهادي عند الشاطبي

أولًا: الشروط المعتبرة في المجتهد عند غير الشاطبي:

هناك شروط معتبرة في المجتهد عند الأصوليين منها المتفق عليها، ومنها المختلف فيها، كما أنهم اختلفوا أيضًا في تعدادها وحصرها ومع ذلك فإنهم يتفقون في الأساس والمعتبر منها، وهذه الشروط إجمالًا هي: الإسلام، التكليف، معرفة كتاب اللَّه، معرفة سنة النبي ﷺ، معرفة اللغة العربية، معرفة مسائل الإجماع، معرفة مواضع الخلاف ومذاهب العلماء، معرفة أصول الفقه. وقبل الإشارة إلى مذهب الشاطبي في الشروط المعتبرة في المجتهد نشير إلى بعض الشروط المعتبرة عند غيره من العلماء الذين سبقوه؛ ليتضح بشكل جلي ما تفرد به الشاطبي عن غيره ووجه خلافه معهم، وطلبًا للإيجاز نشير فقط إلى شروط الاجتهاد عند بعض علماء الأندلس.

أولًا: شروط الاجتهاد عند الإمام الباجي:

يعد الإمام الباجي من علماء الأندلس الذين سبقوا الإمام الشاطبي، وقد تحدث الباجي عن شروط المجتهد، والتي جمعها في شروط يراها معتبرة لمرتبة الاجتهاد حيث يقول: « **أن يكون عارفًا بموضوع الأدلة ومواضعها** من جهة العقل وطريق الإيجاب وطريق المواضعة في اللغة والشرع، ويكون عالمًا بأصول الديانات وأصول الفقه، عالمًا بأحكام الخطاب من العموم والأوامر والنواهي والمفسر والمجمل والنص والنسخ وحقيقة الإجماع، عالمًا بأحكام الكتاب وإن لم يكن من شرطه أن يكون تاليًا لجميعه، عالمًا بالسنة والآثار والأخبار وطرقها والتمييز لصحيحها من سقيمها، **ويكون عالما بأفعال رسول اللَّه ﷺ وترتيبها، ويعلم من النحو واللغة** ما يفهم به معاني كلام العرب، **ويكون مع ذلك مأمونًا في دينه**، موثوقًا به في فضله، فإذا أكملت له هذه

الخصال كان من أهل الاجتهاد»[1]. وهذه الشروط المعتبرة في النظر الاجتهادي عند الباجي إذا أجملناها يمكن حصرها في: معرفة الدليل العقلي، العلم بأصول الدين، العلم بأصول الفقه، معرفة أحكام الكتاب، معرفة اللغة العربية، العدالة والصلاح. والتفاصيل الأخرى التي ذكرها الباجي بوصفها شروطًا للاجتهاد ترجع إلى إحدى الشروط التي أجملناها آنفًا، والإخلال بهذه الشروط يمنع صاحبه من بلوغ رتبة الاجتهاد في نظر الباجي ولا يجوز لأحد الرجوع إلى أقواله وفتاويه، ويعلل ذلك بأن اجتهاده يصبح ضربًا من التخمين وهو غير جائز[2].

ثانيًا: شروط الاجتهاد عند ابن رشد:

يعد ابن رشد كذلك من علماء الأندلس، وقد تحدث عن شرائط الاجتهاد وحصرها في مجموعة شروط وهي:

معرفة الكتاب: وذلك بمعرفة الآيات المتضمنة للأحكام، ومعرفة الناسخ منها من المنسوخ، وآيات الأحكام خمسمائة آية، ولا يشترط حفظها ولكن يشترط معرفة مواضعها، بحيث إذا وردت عليه مسألة يعلم من أين يطلبها.

معرفة السنة: وذلك بمعرفة أحاديث الأحكام، ولا يشترط حفظها ولكن ينبغي معرفة مواضعها، أو يكون له أصل مصحح لجميع الأحاديث المتضمنة للأحكام، ويرجع إليه عند الفتوى، ولا يشترط معرفة صحة أسانيدها بتعديل الرواة وتتبع سيرهم ولكن يكفيه متابعة إمام في تعديله أو تجريحه أو تصحيحه أو تضعيفه.

معرفة الإجماع: وذلك بأن يعرف جميع المسائل المجمع عليها، ولا يشترط حفظها ولكن ينبغي أن يعلم أن المسألة التي يفتي فيها ليست مخالفة للإجماع.

معرفة اللغة: وذلك بأن يكون لديه من علم اللغة واللسان ما يحفظه من اللحن، ويمكّنه من فهم كتاب اللّه وسنة النبي ﷺ.

معرفة علم الكلام: وذلك بأن يكون على معرفة بالأدلة المعرّفة باللّه وبصفاته، والموصلة إلى العلم بحدوث العالم وغيرها من مسائل علم الكلام، وهذا على رأي

---

(١) الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول (ص٦٣٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص ٦٣٨).

من يرى أن أول الواجبات النظر والاستدلال، وأما على رأي من لا يرى ذلك فيكفيه الإيمان بمجرد الشرع دون نظر العقل[١].

وهذه الشروط التي ذكرها ابن رشد تطلب في حق المجتهد المطلق، الذي يفتي في كل نازلة، أما من لم يستجمع كل هذه الشرائط وإنما استجمع بعضها فيجوز له أن يفتي في المسألة على حسب ما عنده من تلك الشرائط[٢]. وهذه الشرائط التي ذكرها ابن رشد ما هي إلا خلاصة موجزة للشروط التي ذكرها الغزالي في المستصفى؛ إذ كتابه الضروري في أصول الفقه ما هو إلا تلخيص لكتاب المستصفى للإمام الغزالي.

ثالثًا: شروط الاجتهاد عند ابن جزي:

وقد سلك ابن جزي مسلكًا مخالفًا لمن سبقوه في تحديده لشروط الاجتهاد، فقد حدد شروطًا إجمالية، وأخرى تفصيلية.

أما الشروط الإجمالية فقد جمعها في أربعة شروط، وهي: الأول: شروط التكليف. **والثاني:** العدالة. **والثالث:** جودة الحفظ والفهم. **والرابع:** المعرفة بما يتوقف عليه الاجتهاد من العلوم وهي خمسة فنون[٣]. وترجع هذه الشروط في حقيقتها إلى ثلاثة شروط إذا أسقطنا الشرط الأول لعمومه في التكليف. **أما الشرط الرابع** فتندرج تحته خمسة فنون تعتبر المطالب الأساسية للتأهل للنظر والاجتهاد، أما غيرها من المطالب فاعتبرها من باب المطالب الكمالية.

- أولًا: المطالب الأساسية للنظر والاجتهاد:

وتمثل أهم العلوم المطلوبة في النظر والاجتهاد عند ابن جزي، وقد جمعها في خمسة مطالب وهي:

المطلب الأول: وهو معرفة « كتاب اللَّه تعالى ولا بد من حفظه وتجويد قراءته ولو بحرف واحد من الأحرف السبعة، وفهم معانيه لا سيما آيات الأحكام، ومعرفة المكي والمدني منه، ومعرفة المحكم، والناسخ والمنسوخ منه، وغير ذلك من

---

(١) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص١٣٧، ١٣٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص ١٣٨).

(٣) ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول (ص١٤٣).

علومه »[١]. وهذا الشرط يتضمن الإلمام بأحكام القرآن وعلومه. وقد اشترط ابن جزي حفظ القرآن الكريم، وتجويد قراءة واحدة منه على الأقل، وقد اعترض على الغزالي، والرازي، وغيرهما في عدم اشتراطهم لحفظ القرآن الكريم، والاكتفاء بمعرفة آيات الأحكام ومعرفة مواضعها. واعتبر هذا خطأً لوجهين. يقول ابن جزي: « وهذا خطأ لوجهين: أحدهما: أن الأحكام قد تخرج من غير الآيات المعلومة فيها، فيضطر إلى حفظ الجميع، والآخر: أن من زهد في حفظ كتاب اللّه لا ينبغي أن يكون إمامًا في دين اللّه، كيف وقد قال رسول اللّه ﷺ: « **هو حبل اللّه المتين وصراطه المستقيم فيه خبر من قبلكم ونبأ من بعدكم، وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه اللّه، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله اللّه، هو حبل اللّه المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم » الحديث**[٢]. وحسبك هذا الوعيد لمن تركه وابتغى الهدى في غيره »[٣]. فابن جزي يؤكد على ضرورة حفظ القرآن والعلم به ويخطئ من لم يقل بذلك، مكتفيًا بمعرفة مواضع آيات الأحكام للرجوع إليها عند الحاجة.

المطلب الثاني: هو حفظ أحاديث النبي ﷺ وأحاديث أصحابه، وحفظ أسانيدها، ومعرفة الرجال الناقلين لها[٤] وقد اعتبر ابن جزي حفظ الأحاديث كذلك شرطًا في الاجتهاد، إلا أنه اعتبر بعد ذلك معرفة الناقلين وتجريحهم وتعديلهم وتمييز الحديث الصحيح من غيره، ومعرفة الأسانيد والرجال، اعتبر كل ذلك صفة كمال في المجتهد، وليس شرطًا أساسيًّا، إلا أنه في نظره يبقى مطالبًا بحفظ متون السنة من أحاديث النبي ﷺ. ولهذا خطأ الغزالي مرة أخرى في عدم اشتراطه حفظ السنة حيث قال: « وقال قوم لا يشترط في المجتهد حفظ الحديث وهذا أيضًا خطأ، فإن أكثر الأحكام منصوصة في الحديث، وإذا لم يعرف الحديث أفتى بالقياس أو غيره من

---

(١) المرجع السابق (ص١٤٣).

(٢) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل القرآن (٥/ ١٧٢)، رقم (٢٩٠٦). الدارمي، سنن الدارمي، من كتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن (٢/ ٨٩٣)، رقم (٣٢١١). البزار، مسند البزار، مسند علي بن أبي طالب (٣/ ٧١)، رقم (٨٣٦). البيهقي، شعب الإيمان، التاسع عشر من شعب الإيمان هو باب في تعظيم القرآن، فصل في تعاليم القرآن (٢/ ٣٢٥)، رقم (١٩٣٥).

(٣، ٤) ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول (ص١٤٤).

الأدلة الضعيفة وخالف النص النبوي »[1].

المطلب الثالث: المعرفة بالفقه وحفظ مذاهب العلماء في الأحكام الشرعية ليقتدي بمذهب السلف الصالح، وليختار من أقوالهم ما هو أصح وأرجح، ولئلّا يخرج من أقوالهم بالكلية فيخرق الإجماع[2]. فهذا اشتراط لمعرفة الفقه والإحاطة به، وحفظ مختلف المذاهب الفقهية، خوفًا من خرق الإجماع.

المطلب الرابع: المعرفة بأصول الفقه؛ فإنه الآلة التي يتوصل بها للاجتهاد.

المطلب الخامس: المعرفة بما يحتاج إليه من علوم اللسان العربي من النحو والفقه ليفهم بذلك القرآن والحديث؛ إذ هما بلسان العرب[3].

هذه هي أهم المطالب الأساسية للاجتهاد عند ابن جزي، وهي إجمالًا: حفظ القرآن الكريم والإلمام بأحكامه وعلومه، حفظ سنة النبي ﷺ، والإلمام بأحكامها، معرفة الفقه وحفظ المذاهب الفقهية، معرفة أصول الفقه، معرفة اللغة العربية. وما يلاحظ على العلوم المطلوبة أن فيها تشددًا من وجه، وتخفيفًا من وجه آخر، أما جانب التشديد فهو تأكيده على حفظ آيات القرآن الكريم، وعدم الاكتفاء بمعرفة آيات الأحكام ومواضعها، وكذلك الأمر في أحاديث النبي ﷺ، وهو بذلك يعارض مبدأ التخفيف الذي أراد الغزالي اعتباره في الاجتهاد، وكذلك تأكيده على حفظ المذاهب المختلفة، وليس فقط مجرد الاطلاع عليها ومعرفتها. فقد تشدد ابن جزي في شرط القرآن الكريم، والسنة النبوية، وحفظ مسائل الخلاف، في حين نجد فيه مبدأ التخفيف في اللغة العربية؛ حيث إنه لم نجده يتشدد في أمرها، ولم يحدد حتى المقدار المطلوب تحصيله للتأهل لمرتبة الاجتهاد.

- **ثانيًا: المطالب الكمالية:**

وهي المطالب الكمالية، وقد أشار إليها ابن جزي بقوله: « وأما المعرفة بغير ما ذكرنا من العلوم فليست شرطًا في الاجتهاد في الأحكام الشرعية، ولكنها صفة كمال، ومن أراد الاجتهاد في فن من الفنون فلا بد له من معرفته ومعرفة أدواته »[4].

---

(١) ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول (ص١٤٤، ١٤٥).

(٢ - ٤) المرجع السابق (ص١٤٥).

ثانيًا: الشروط المعتبرة في المجتهد عند الشاطبي:

اختلف مسلك الشاطبي في تحديده لشروط الاجتهاد عن غيره من علماء الأصول، حيث يعتبر الأصولي الوحيد الذي قصر شروط الاجتهاد في معرفة مقاصد الشريعة، وليس معنى هذا أن علماء الأصول لم يستحضروا المقاصد بوصفها شرطًا مطلوبًا لتحصيل منصب الاجتهاد، وإنما أشاروا إلى ذلك، وضموا معه قائمة بشروط أخرى يجب تحصيلها لنيل درجة الاجتهاد، بخلاف الشاطبي الذي انفرد بالتنصيص على مقاصد الشريعة بوصفها شرطًا أساسيًا لتحصيل منصب الاجتهاد، بل وجعله سببا لذلك على سبيل الحصر. ولم يعط أهمية بالغة للشروط الأخرى التي عادة ما يتعرض لها الأصوليون بالبحث والتفصيل بوصفها شروطًا أساسية للاجتهاد. يقول الشاطبي: « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها »[1]. فالمتصدي للنظر والاجتهاد ينبغي عليه معرفة مقاصد الشريعة على كمالها، وفقهه الدقيق بأن مبنى الشريعة على اعتبار المصالح التي هي على مراتب ثلاث، ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ويبدو أن الشاطبي يشترط القدر الأعلى من الفهم المقصدي للشريعة، وليس الحد الأدنى أو الحد الأوسط، يتضح هذا في قوله: « فإذا بلغ الإنسان مبلغًا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه اللّه »[2]؛ فالشاطبي لا يشترط فهما كليًا أو إدراكًا عامًّا لمقاصد الشريعة، وإنما يشترط فهمًا دقيقًا في كل باب من أبواب الفقه وفي كل مسألة من مسائل الشريعة، وهذا يعني أن المجتهد ينبغي عليه بأن يكون على اطلاع تام، ومعرفة دقيقة بتفاصيل وتفاريع مقاصد الشريعة على وجه الإجمال والتفصيل. والذي ينظر في هذين الشرطين الذي أشار إليهما الشاطبي في شروط الاجتهاد يمكنه أن يضمهما في شرط واحد، وهو معرفة مقاصد الشريعة إجمالًا في أبوابها وتفصيلًا في مسائلها، وأما الشرط الثاني فهو مندرج تحت الأول، وقد صرح الشاطبي بذلك عند قوله:

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٧٧).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٤٧٨).

« وأما الثاني فهو كالخادم للأول »[١]، والمكمل له لأنه يقول في بيانه: « والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها »[٢]، أي التمكن من الاستنباط بناء على الفهم المقاصدي ويريد به الاجتهاد المقاصدي، وهذا الشرط الثاني هو في حقيقته مجموعة معارف تعتبر وسائط موصلة لفهم الشريعة على كمالها من جهة، ومن جهة أخرى تعتبر وسائل لاستنباط الأحكام، ومن هنا كان هذا الشرط خادمًا للشرط الأول. ويحدد الشاطبي عند كلامه عن طبيعة العلاقة بين الشرط الأول والشرط الثاني بقوله: « فلذلك جعل شرطًا ثانيًا، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة لأنه المقصود والثاني وسيلة »[٣]؛ فالشرط الأول هو المقصود والسبب الموصل لتحصيل منصب الاجتهاد، وأما الثاني فهو شرط مكمل أو مساعد، وبهذا المنظور يمكن القول بأن الشاطبي يشترط شرطًا واحدًا للمجتهد وهو معرفة مقاصد الشريعة على كمالها. والشرط الثاني الذي ذكره وجعله خادمًا للأول هو الذي عني الأصوليون ببحثه وبيانه وتفصيله حسب ما سبق في كلام العلماء عند الحديث عن شروط الاجتهاد عندهم. ولم يشر الشاطبي إلى تحديد انعلوم المطلوبة في شروط الاجتهاد، ولم يسطر قائمة بالفنون والعلوم التي يجب تحصيلها لفهم مقاصد الشريعة على كمالها، والتي تساعد المجتهد على التمكن من الاستنباط بناء على الفهم المقصدي، وإنما كانت إشارته إلى القدر المطلوب تحصيله من هذه العلوم، واعتنى من بين هذه الشروط ببيان شرط اللغة العربية، وموقعها من شرائط الاجتهاد كما سيتبين إن شاء اللّٰه تعالى.

والحقيقة أنه كانت هناك إشارات لبعض العلماء في كتبهم لمقاصد الشريعة بوصفها شرطًا مطلوبًا لتحصيل منصب الاجتهاد، ولكن ما يلاحظ على هذا الشرط - تحصيل مقاصد الشريعة - عند العلماء الذين سبقوا الشاطبي أنهم ذكروه إلى جانب قائمة أخرى من الشروط المطلوب تحصيلها، مما يفهم أن تحصيل مقاصد الشريعة يعتبر شرطًا تكميليًا وليس أساسيًا وأوليًا كما لاحظه الشاطبي. فإذا نظرنا إلى كتاب البرهان للإمام الجويني وجدنا عنده حديثًا عن المقاصد في النظر والاجتهاد حيث يقول: « فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه

---

(١) المرجع السابق (٤/ ٤٧٨).
(٢) المرجع السابق (٤/ ٤٧٧).
(٣) المرجع السابق (٤/ ٤٧٨).

ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة، وعدّ الشافعي من هذا الفن القصاص في المثقل؛ فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر، ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة التفت إلى مواضع الإجماع... فإن عدم ذلك خاض في القياس »[1]. فقوله: « فالنظر في كليات الشرع ومصالحها العامة » هو المراد بالمقاصد الشرعية في كلام الجويني إشارة إلى أن الإمام الشافعي كان يستحضر المقاصد العامة في اجتهاده ويراعيها في استنباط الأحكام الشرعية، ولكن هذا ليس تصريحًا بشرطية المقاصد في المجتهد. كما أشار ابن السبكي كذلك في جمع الجوامع إلى مقاصد الشريعة بقوله: « وقال الشيخ الإمام هو من هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع »[2]. وقد علق الإمام السيوطي على كلام ابن السبكي بقوله: « وكان هذا هو الذي عبر عنه الغزالي بفقه النفس ويحتمل أن يكون غيره، وجزم به ابن السبكي في جمع الجوامع، وفسره بأن يكون شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام بحيث يكون له قدرة على التصريف »[3].

كما أشار السيوطي نفسه إلى هذا المعنى وهو إدراج مقاصد الشريعة ضمن قائمة الشروط المطلوبة في النظر والاجتهاد، فقد عد فقه النفس في الشرط الثالث عشر متابعًا في ذلك اصطلاح الغزالي، كما عد في الشرط الرابع عشر الإحاطة بمعظم قواعد الشرع[4]. ففقه النفس أو الإحاطة بمعظم قواعد الشرع هي المراد بمقاصد الشريعة؛ لأن ممارستها تكسب قوة يفهم بها مقاصد الشريعة.

وعلى الرغم من إشارات علماء الأصول إلى ضرورة الفقه المقصدي للشريعة إلا أن نزعة الشاطبي في التنصيص على ذلك في شروط المجتهد مع حصر تلك الشروط فيها يبقى أمرًا لم يسبق إليه أحد قبله كما لم يتابعه فيه أحد بعده، وهو تأكيد منه على أهمية معرفة مقاصد الشريعة وضرورتها في الاجتهاد والاستنباط، وأن الإخلال بمعرفتها مؤذن بالخلل والزلل. يقول الشاطبي: « وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلة العالم، وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع

---

(١) الجويني، البرهان في أصول الفقه (٢/ ١٣٣٨). (٢) جمع الجوامع بشرح المحلي (٢/ ٣٨٣).

(٣) السيوطي، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد (ص٤٦).

(٤) المرجع السابق (ص٤٩).

في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه »[1]؛ فالإلمام بمقاصد الشريعة ومعرفة كلياتها مطلب أساسي وشرط لازم لتحصيل منصب الاجتهاد عند الإمام الشاطبي.

موقف الشاطبي من العلوم المطلوبة لتحصيل منصب الاجتهاد:

ينبغي ملاحظة أن الشاطبي لا ينظر إلى مختلف هذه العلوم والمعارف التي ذكرها علماء الأصول الذين سبقوه عند حديثهم عن شروط الاجتهاد على أنها شروط أساسية لنيل درجة الاجتهاد وأن الإخلال بها يخل بتحصيل هذا المنصب، ولكن الشاطبي ينظر إلى هذه المعارف على أنها شروط ثانوية أو مكملة للشرط الأول والأساسي الذي جعله سببًا في تحصيل منصب الاجتهاد، وهو معرفة مقاصد الشريعة على كمالها، وهذا ما جعله يعرض عن تعداد قائمة للعلوم والفنون المطلوبة بوصفها شروطًا للاجتهاد، ولكن كان اهتمامه منصبًّا على القدر الذي ينبغي تحصيله منها. وفي الوقت الذي أكد فيه الشاطبي على المقاصد وشرط معرفتها على التمام والكمال في كل أبواب الشريعة وسائر مسائلها، فإنه لم يشترط هذا القدر من التحصيل في المعارف الأخرى المساعدة والعلوم المكونة للشرط الثاني من شروط الاجتهاد عنده. ويتلخص موقف الشاطبي من علوم الاجتهاد فيما يلي:

١ - لا يشترط أن يكون المجتهد مجتهدًا في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة.

٢ - اشتراط رتبة الاجتهاد في العلم الذي لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا به (اشتراط رتبة الاجتهاد في اللغة العربية).

٣ - جواز التقليد في العلوم الأخرى غير العربية[2].

ويفهم من هذه المحددات الثلاثة التي تبين القدر الذي ينبغي تحصيله من العلوم، أن الشاطبي يريد التنبيه على وجوب بلوغ رتبة الاجتهاد في اللغة حصرًا دون غيرها من العلوم؛ إذ يجوز التقليد فيها وهذا بيان لذلك.

- المحدد الأول: عدم لزوم بلوغ رتبة الاجتهاد في كل علم يتعلق به الاجتهاد:

لا يشترط الإمام الشاطبي أن يكون المجتهد على قدر من العلم الكامل والتحصيل

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٥٣١).

(٢) انظر: المرجع السابق (٤/ ٤٧٩، ٤٨٠).

التام لمختلف العلوم المطلوبة في النظر الاجتهادي بحيث يكون مجتهدًا فيها، ولكن على المجتهد أن يحصل القدر الذي يكفيه ويعينه في الاجتهاد، ويستدل الشاطبي على ما ذهب إليه: « بأنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهد إلا في الندرة »[1]، وقد اعتبر كلًا من الشافعي وأبي حنيفة مقلدين في الحديث لم يبلغا درجة الاجتهاد فيه، ولم يبلغها إلا مالك، كما أن مالكًا بدوره كان يبني الأحكام ويحيل في ذلك على أهل التجارب كالطب « ولو كان مشترطًا في المجتهد الاجتهاد في كل ما يفتقر إليه الحكم، لم يصح لحاكم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهدًا في ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجهه على المطلوب للطالب وليس الأمر كذلك بالإجماع »[2]؛ فبإمكان المجتهد أن يأخذ مقدمات مسلمة من علم آخر ثم يوظفها في اجتهاده، ويعتمد عليها في استنباط الأحكام وتفسير النصوص، ولا يعد هذا التقليد قادحًا في الاجتهاد « بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين وهي مبنية على مقدمات، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية، ولم يكن قادحًا في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه »[3].

وحاصل الأمر عند الشاطبي جواز بناء الأحكام على أساس مسلمات مأخوذة من علم آخر وتوظيفها في العملية الاجتهادية، ولا يشترط حصول كمال العلم فيها، وإن حصل فذلك أفضل وأكمل، ويمكن تمثيل هذه العلوم في الاجتهاد بما يسمى بالعلوم الإنسانية، مثل علم الاجتماع وعلم النفس، وغيرهما من علوم العصر التي تساعد المجتهد في بناء الحكم الشرعي الصحيح، ولا يشترط التبحر فيها ومعرفتها على كمالها وتمامها، ولكن يكفي بأن يكون له إلمام بها، مطلعًا على مبادئها محصلًا لأهم مسائلها مدركًا لأبرز معالمها، ولا يقصد الشاطبي بهذه العلوم ما كانت خارجة عن دائرة العلوم الإسلامية، بل قد يكون أحدها هو المراد مثل علم الحديث مثلًا، وقد سبق التمثيل بأن الشافعي وأبا حنيفة كانا مقلدين في الحديث، كما يرى ذلك الشاطبي؛ إذ يكفي في المجتهد تقليد أحد الأئمة المعتبرين في الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف، وبناء على صحة مذهبه في ذلك يبني الأحكام بناء على

(١، ٢) المرجع السابق (٤/ ٤٨٠).

(٣) المرجع السابق (٤/ ٤٨٢).

تقليده في علم الحديث مثلًا، وقس على ذلك باقي العلوم. ويخلص الشاطبي إلى القول: « فإذًا لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها »[١].

- المحدد الثاني: بلوغ رتبة الاجتهاد في علم اللغة العربية:

لا شك أن اللغة العربية شرط مطلوب لتحصيل منصب الاجتهاد، وقد أشار علماء الأصول إلى ضرورته وأهميته في النظر والاجتهاد، ولم يسقطه أحد من علماء الأصول بوصفه شرطًا من شروط الاجتهاد. يقول الإمام الشافعي: « إن اللّه خاطب بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًّا ظاهرًا يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعامًّا ظاهرًا يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرًا يراد به الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره... وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله، وتتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة... وتسمي بالشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة... ممن جهل هذا من لسانها وبلسانها نزل القرآن وجاءت السنة فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه، ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته، كانت موافقته للصواب، وإن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة... وكان بخطئه غير معذور إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه »[٢].

ونص الشافعي هذا يؤكد أهمية اللغة العربية البالغة وما يدخل فيها من علوم في فهم نصوص الشرع وأن اقتحام النظر والاجتهاد دون هذه الآلة ضرب من التكلف، وهذا ما جعل الأصوليون ينصون عليها في قائمة الشروط المطلوبة في الاجتهاد. كما نبه أهل اللغة على ضرورتها لأهل الفقه والفتيا يقول أبو الحسين بن فارس: « إن علم اللغة كالواجب على أهل العلم؛ لئلا يحيدوا في تأليفهم أو فتياهم عن سنن الاستواء »[٣].

---

(١) المرجع السابق (٤/ ٤٨٤).

(٢) الشافعي، الرسالة (ص٥١، ٥٢).

(٣) ابن فارس، الصاحبي (ص٥٥).

وإذا كانت اللغة بوصفها شرطًا مطلوبًا في النظر والاجتهاد موضع اتفاق بين علماء الأصول، فإن القدر الذي يجب تحصيله منها موضع نزاع، وما ذهب إليه أكثر الأصوليين هو تحصيل القدر الذي يتأتى به فهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، كما أوضح ذلك الإمام الغزالي بقوله: «... فعلم اللغة والنحو أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وفحواه ولحنه ومفهومه... ولا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو؛ بل القدر الذي يستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه »[1]. وأكد الآمدي ما ذهب إليه الغزالي بقوله: « إنه يشترط للمجتهد أن يكون عالمًا باللغة العربية والنحو، ولا يشترط أن يكون في اللغة كالأصمعي وفي النحو كسيبويه والخليل، بل أن يكون قد حصل من ذلك ما يعرف به أوضاع العرب، والجاري من عاداتهم في المخاطبات؛ بحيث يميز بين دلالات الألفاظ من المطابقة والتضمين والالتزام والمفرد والمركب والكلي والجزئي والحقيقة والمجاز والتواطؤ والاشتراك والترادف والتباين والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيماء، ونحو ذلك مما يتوقف عليه استثمار الحكم من دليله »[2].

والحاصل أنه يمكن مقاربة ما ذكره علماء الأصول من القدر الذي ينبغي تحصيله من اللغة العربية بالدرجة الوسطى كما عبر بذلك الإمام ابن السبكي حيث يقول: « ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية وأصولًا وبلاغة »[3]. ويذكر كذلك أبو الحسين ابن فارس القدر المطلوب في اللغة بقوله: « ولسنا نقول: إن الذي يلزمه من ذلك الإحاطة بكل ما قالته العرب لأن ذلك غير مقدور عليه، ولا يكون إلا لنبي كما قلناه أولًا؛ بل الواجب علم أصول اللغة والسنن التي بأكثرها نزل القرآن وجاءت السنة، فأما أن يكلف القارئ أو الفقيه أو المحدث معرفة أوصاف الإبل وأسماء السباع

---

(١) الغزالي، المستصفى (٢/ ١٧٢).

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (٣/ ٢٠٥).

(٣) ابن السبكي، جمع الجوامع، طبعة: الآيات البينات للعبادي على المحلي.

ونعوت الأسلحة وما قالته العرب في الفلوات والفيافي وما جاء عنهم من شواذ الأبنية وغرائب التصريف فلا »[1].

أما إذا رجعنا إلى الشاطبي فنجده قد خالف ما استقر عليه علماء الأصول في القدر المعتبر في اللغة العربية، بوصفها أحد شروط الاجتهاد، حيث يعتبر الأصولي الوحيد الذي شرط في المجتهد أن يحصل الدرجة العليا ومرحلة الانتهاء في اللغة العربية، ولم يستثن الشاطبي من اللغة إلا علم الغريب والتصريف المسمى بالفعل، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية، وإن كان تحصيل ذلك يعد كمالًا في العلم بالعربية. يقول الشاطبي: « ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده ولا اللغة ولا علم المعاني ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان؛ بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ ومعاني كيف تصورت »[2]. وهذا تعميم استغرق علم اللسان لفظًا ومعنى، ولم يخرج منه إلا ما سبق ذكره والتنبيه عليه.

وانتهى الشاطبي إلى التصريح أكثر بالمرتبة المطلوبة في اللغة، ومستوى التحصيل الذي يجب المصير إليه بقوله: « فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها؛ كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم »[3]، ويؤكد هذا الكلام أيضًا بقوله: « فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب بحيث يصير فهم خطابها وصفًا غير متكلف ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب »[4]، والمتأمل في هذا الشرط؛ شرط اللغة العربية - يجده في حقيقة أمره شرطين: **الأول**: بلوغ رتبة الاجتهاد في اللغة بحيث يصبح يضاهي أئمة اللغة مثل سيبويه والخليل، **والثاني**: أن يصبح الخطاب العربي وصفًا غير متكلف وسجية وملكة راسخة في المجتهد، أي أنه لا يكفي فقط التبحر في اللغة وعلومها حفظًا وتحقيقًا وتصنيفًا؛ بل لا بد من انقلاب ذلك العلم المحصّل إلى ملكة ووصف له؛ لأن هناك فرقًا بين الاطلاع على العلوم العربية ودراستها وفهمها، وبين الوصول إلى درجة الملكة فيها إلى أن تصير سجية. والحقيقة أن الشاطبي يدرك من نفسه أنه قد بالغ في القدر المطلوب في هذا الشرط؛

---

(١) ابن فارس، الصاحبي (ص٥٠).

(٢) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٨٤).

(٣) المرجع السابق (٤/ ٤٨٥).

(٤) المرجع السابق (٤/ ٤٨٧).

ولهذا لم ينسبه إلى نفسه بل نسبه إلى غيره من علماء الأصول، وحمل قول الغزالي الذي سبق ذكره على مذهبه، فبعد أن ساق كلام الغزالي علّق عليه بقوله: « وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في العربية درجة الاجتهاد »[1]، وهذا غريب لأن الغزالي ذكر هذا الشرط بوصفه درجة وسطى في اللغة العربية، وسلك فيه مسلك التخفيف كعادته في باقي الشروط، ولكن الشاطبي اعتبر القدر الذي اشترطه الغزالي هو درجة الاجتهاد في اللغة، وبذلك فقول الغزالي أن القدر المطلوب هو الذي يفهم به خطاب العرب على عاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز فيه بين صريح الكلام وظاهره ومجمله.. إلخ »[2]، محمول عند الشاطبي على درجة الاجتهاد في اللغة، وأما التخفيف الذي ذكره الغزالي والذي في ظاهره يعارض مذهب الشاطبي وهو قوله: « والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو »[3]؛ فقد صححه الشاطبي ولكن لم يجعله خارمًا لبلوغ رتبة درجة الاجتهاد في اللغة؛ لأن معرفة جميع اللغة ليس شرطًا مطلوبًا « وليس هو المقصود في الاشتراط، وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العربي في ذلك المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق فكذلك المجتهد في العربية »[4].

ويدعم الشاطبي مسلكه في شرطية اللغة العربية بهذا القدر من التحصيل بكلام الإمام الشافعي الذي سبق ذكره، وقد علق الشاطبي على كلام الشافعي بقوله: « وهو الحق الذي لا محيص عنه »[5]، وإذا كان الشاطبي ينكر التقليد في اللغة العربية لأن المجتهد قد « يأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت عنه أولى به منه »[6]، فإنه يجيز التقليد في العلوم الأخرى المطلوبة في شرائط الاجتهاد مثل الناسخ والمنسوخ والحديث وغيرها وقد صرح بهذا قائلًا: « لا يلزم في غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالمًا بها »[7]، وما يلاحظ أن الشاطبي لم يذكر قائمة

---

(١) المرجع السابق (٤/ ٤٨٦).
(٢) انظر: الغزالي، المستصفى (٢/ ١٧٢).
(٣) الغزالي، المستصفى (٢/ ١٧٢).
(٤) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٨٦).
(٥) المرجع السابق (٤/ ٤٨٧).
(٦) المرجع السابق (٤/ ٤٨٦).
(٧) المرجع السابق (٤/ ٤٨٧).

بالشروط المطلوبة في المجتهد بل أبهمها، ولم ينص منها إلا على العربية وأفاض فيها، حتى جعله شرطًا يتوقف عليه صحة الاجتهاد[١].

دواعي الشاطبي في منظوره الأصولي في اللغة العربية:

يعلل الشاطبي وجوب بلوغ درجة الاجتهاد في اللغة العربية بقوله: « وبيان تعين هذا العلم... أن الشريعة عربية وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم »[٢]. ففهم أحكام خطاب الشارع ومقاصده منوط بفهم اللغة العربية؛ لأنه لسان الشريعة. يقول الشاطبي: « إن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة؛ فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة »[٣]. وكأن الشاطبي بنزعته هذه يحيي مذهب الشافعي في إشادته باللغة وتأكيده على وجوب طلبها؛ لأنها وسيلة الفهم، وفي الوقت ذاته نجده يرمي باللوم على سائر الأصوليين الذين لم يعنوا بهذا الشرط وأهملوه ويتضح ذلك في قوله: « والذي نبه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي في رسالته الموضوعة في أصول الفقه وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ فيجب التنبيه لذلك »[٤].

وعلى ضوء مذهب الشاطبي في شرط اللغة العربية فإنه يصنف مراتب المجتهدين ومدى كمال فهمهم للشريعة على ضوء القدر الذي يحصلوه من اللغة حيث يقول: « فإذا فرضنا مبتدئًا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطًا فهو متوسط في فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة فكان فهمه فيها حجة »[٥].

ويعد الشاطبي الإمام الوحيد الذي نبه على اللغة العربية، وجعلها خاصية مهمة وخصلة ضرورية وشرطًا لازمًا في الاجتهاد، بخلاف غيره من العلماء الذين أهملوها، وإنما أشاروا لها بوصفها شرطًا اجتهاديًّا، ولم يميزوها بخصال تجعلها ضمن أهم المطالب في النظر والاجتهاد. والحقيقة أن الشاطبي في اشتراطه اللغة العربية بهذا القدر من المستوى قد ضيق واسعًا؛ إذ لا يتيسر هذا القدر المطلوب إلا لمن جعل

---

(١) انظر: المرجع السابق (٤/ ٤٨٤).
(٢) المرجع السابق (٤/ ٤٨٥).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٧٥).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٧٧).
(٥) المرجع السابق (٤/ ٤٨٥).

اللغة همّه ومطلبه ومقصده دراسة وبحثًا وفهمًا وتحريرًا، والاكتفاء بالدرجة الوسطى كما اشترطها كثير من الأصوليين كافية في ذلك، خاصة مع انتشار الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها ودخوله بلاد العجم. ولا شك أن تلك الديار بحاجة إلى علماء من أهل بلدها يتصدرون الفتوى والنظر والاجتهاد، والواقع أن كثيرًا منهم لا يحسنون اللغة العربية، واشتراطها بهذا القدر يسد عليهم باب النظر والاجتهاد وفي ذلك ضيق وحرج. وبإمكان المجتهد الاستعانة على معاني النصوص الشرعية من ناحيتها اللغوية بكتب التفسير وشروح الحديث والمعاجم والمدونات اللغوية التي حررها كبار أئمة اللغة، والاستئناس بها لتكون لهم عونًا على النظر والاجتهاد.

كما أنه إذا راجعنا تراجم المجتهدين لا نجد اللغة العربية شرطًا طاغيًا على غيرها من الشروط، ولا نجد لهم مؤلفات في علوم اللغة؛ لأن القدر الذي اشترطه الشاطبي يحتم وجود بعض المصنفات اللغوية ضمن تراثهم كنتيجة لتبحرهم في هذه العلوم. ومن جهة أخرى نجد إمامًا مثل السيوطي الذي تبحر في علوم اللغة وبلغ الذروة فيها، وترك تراثًا لغوية تحويه أسفار ومدونات كثيرة لما ادعى الاجتهاد في الشريعة لقي السيوطي جراء هذه الدعوى انتقادات وتشنيعات واعتراضات من علماء عصره. يقول السيوطي: « شنع مشنع علي دعوى الاجتهاد بأني أريد أن أعمل مذهبًا خامسًا وربما زادوا أكثر من ذلك »[1].

وإذا كان السيوطي بتبحره في علوم اللغة وغيرها لاقى ما لاقى من معارضة وإنكار، فكيف بغيره ممن لم يتبحروا في تلك العلوم، كما أن من دواعي الشاطبي في وضع هذه الشروط الاجتهادية هو توجه القرن السابع والثامن نحو الاهتمام بالكليات والمبادئ العامة « فإنه يمكن الانتهاء إلى القول بأن الواقع الفكري في القرنين السابع والثامن عايش نوعًا آخر من الاهتمام الفكري والمعرفي، والذي تمثل - كما أسلفنا - في الانتقال بالفكر الإسلامي من التفكير في الجزئيات إلى التفكير في الكليات، وذلك سعيًا في مواجهة الواقع الفكري الذي غدا مائلًا عن الكليات والمبادئ العامة، وذلك نتيجة الغزوات والتحديات الكبرى التي كانت تهدد الوجود الإسلامي إلى

(١) السيوطي، تقرير الاستناد (ص ٦٩).

القضاء عليه جملة وتفصيلًا »[١]. حيث تميزت هذه الفترة بالتأكيد على اعتبار جملة من المعارف الأساسية المطلوبة للتأهل للنظر والاجتهاد، أهمها القواعد الفقهية، ومقاصد الشريعة فضلًا عن علوم أخرى مثل اللغة وأحاديث الأحكام[٢].

والنظر في شروط الاجتهاد عند الشاطبي الذي ينتمي إلى القرن الثامن الهجري، نجد فيه التفاتًا وميلًا إلى مقاصد الشريعة وكلياتها في النظر والاجتهاد والفتوى، وسبب هذا التوجه نحو الكليات « هو إحساس معظم العلماء إلى ضرورة الانتقال من الجزئيات إلى الكليات، وذلك نتيجة التحديات المتعاقبة والمتكاثرة والهادفة إلى استئصال الكليات والقضاء عليها جملة وتفصيلًا، كما أن التوغل في الاشتغال في الجزئيات، أورث تفكير كثير من الناس عدم إدراك العلاقة بين لفظ النص وروحه من جانب، وبين النص والواقع المعيش من جانب آخر، الأمر الذي نتج عنه شيوع ظاهرة سوء تنزيل معاني الوحي على الواقعات دونما أخذ في الاعتبار مآلات الأفعال ومصائرها، وذلك على الرغم من كون النظر في مآلات الأفعال مقصدًا شرعيًّا أزليًّا لا يمكن التنازل عنه لأي سبب من الأسباب »[٣].

نسبية شروط الاجتهاد عند الشاطبي:

الملاحظ في الشروط التي ذكرها علماء الأصول في شروط المجتهد أنها مجموعة شروط ثابتة محصورة بعدد معين، فإذا نظرنا إلى الجويني وجدنا عنده مجموعة شرائط مطلوبة في الاجتهاد تمثل قائمة محددة ومحصورة، على المجتهد تحصيلها لتبوأ منصب الاجتهاد، والشيء نفسه وارد عند غيره من علماء الأصول مثل الغزالي والرازي وغيرهم ممن سبقت الإشارة إليهم. أما الشاطبي فلم يعتمد شروطًا بعينها بحيث تكون محددة ومعينة يجب طلبها لتحصيل منصب الاجتهاد، وإنما هذه الشروط تختلف وتتغير حسب طبيعة الاجتهاد ونوعه، فهناك الاجتهاد الذي يتطلب عنده وجود شرطين وهو الاجتهاد الاستنباطي بوجه عام، وهذان الشرطان عند الشاطبي هما: معرفة مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على الفهم المقاصدي

---

(١) قطب مصطفى سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، (ص٨٢).

(٢) المرجع السابق (ص٨٣).

(٣) المرجع السابق (ص ٨٥).

كما سبق بيان ذلك، كما أن هناك نوعًا آخر من الاجتهاد يتطلب مقاصد الشريعة على وجه الحصر دون غيرها من الشروط، حتى اللغة العربية فهي غير مطلوبة فيه؛ حيث إن النظر والاجتهاد هنا مبني على شرط واحد فقط، وهذا النوع من الاجتهاد هو الاجتهاد في تنقيح المناط، يقول الشاطبي: « أن نوعًا من الاجتهاد لا يفتقر إلى شيء من تلك العلوم أن يعرفه فضلًا عن أن يكون مجتهدًا فيه وهو الاجتهاد في تنقيح المناط، وإنما يفتقر إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة »[1].

ففي هذا النوع من الاجتهاد تغيب فيه كل الشروط إلا شرطًا واحدًا وهو مقاصد الشريعة، كما يغيب فيه أيضًا شرط اللغة العربية بوصفه أحد شروط الاجتهاد المطلوبة.

ويستغنى عنها بشرط معرفة المقاصد الشرعية في نوع آخر من الاجتهاد، وهو الاجتهاد المقاصدي الذي يتعلق بالنظر في المعاني والمصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص، وهو اجتهاد له علاقة وثيقة بما سبق ذكره وهو الاجتهاد في تنقيح المناط، يقول الشاطبي: إن « الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشريعة جملة وتفصيلًا خاصة »[2].

فالاجتهاد الاستنباطي الذي محوره فهم النصوص وتفسيرها يتطلب شرطين، أما الاجتهاد في تنقيح المناط أو الاجتهاد المقاصدي فإنه يلزمهما شرط واحد فقط وهو معرفة مقاصد الشريعة خاصة. من هذا يخلص إلى القول: أن الاجتهاد إذا تعلق بالاستنباط من النصوص فإنه يلزم فيه شرط المقاصد والعربية، وإذا تعلق الاجتهاد بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص فيكفي فيه شرط واحد وهو مقاصد الشريعة، وإذا تعلق الاجتهاد بتحقيق المناط فلا يشترط فيه العلم بالمقاصد ولا معرفة اللغة العربية. وذلك أن هذا الاجتهاد لا علاقة له بالاستنباط من النصوص ولا بالاستنباط من المعاني، وإنما له علاقة بتنزيل الحكم التشريعي؛ فالشروط التي

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٤/ ٤٨٣).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٥٢٥).

تطلب تكون من هذه الجهة. يقول الشاطبي: « فالحاصل أنه إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه »[1].

ويعلل الشاطبي ذلك « بأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه »[2]. بمعنى معرفة المجتهد الملابسات والظروف المحيطة بالواقعة أو التصرف عند إرادة تنزيل الحكم الشرعي، ومعرفة لواحقه وسوابقه، ومدى تحقيق المناط فيه أم لا؟ وهذه أمور لا علاقة لها باللغة ومقاصد الشريعة، وإنما ترجع إلى الممارسات والتجارب ومعرفة الأحوال والعوائد.

***

(١) المرجع السابق (٤/ ٥٢٩).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٥٢٦).

خاتمة البحث ونتائجه

بهذا القدر الذي ذُكر نأتي على ختام هذا البحث، الذي خص الإمام الشاطبي بدراسة بعض جوانب تجديده وإبداعه في الأمور المتعلقة بمنهجية بحثه وآرائه الأصولية، والتي بحثها في كتابه الموافقات في أصول الشريعة. وفي الأخير نشير إلى بعض الملاحظات المهمة والنتائج البحثية المستخلصة من هذه الدراسة. وسأقتصر على أبرز النتائج الكلية والعامة، والتي يمكن حصرها في نقاط، تقريبًا لأخذها، وتسهيلًا لتحصيلها، ونشير إليها فيما يلي:

- يشتمل هذا البحث على دراسة أصولية كاملة فكرًا ومنهجًا (ولا أقول متكاملة)، محاولة بذلك إدراك طبيعة المنظور الأصولي الكلي الذي أراد الشاطبي تحديده من خلال كتابه الموافقات.

- تناول هذا البحث مبادئ التنظير الأصولي عند الشاطبي والجوانب المنهجية، والمضامين الأصولية. وبذلك فأهم الأقسام الأساسية لهذه الدراسة تتمثل إجمالًا في: مبادئ تنظيرية، وأدوات منهجية، ومضامين أصولية؛ فجانب المبادئ يمثل الإطار الأصولي الذي يتحرك فيه الشاطبي، الذي يحدد رؤيته، ومنظوره الأصولي، ورؤيته لأساسيات البحث في أصول الفقه. والأدوات المنهجية تمثل الآلة الأصولية التي استخدمها الشاطبي في بحثه، وأهم الوسائل العقلية والنقلية التي اعتمدها في البرهنة والتدليل، والمضامين الأصولية تمثل خلاصة النتائج الأصولية، وقناعاته في أصول الشريعة. وهذا التقسيم قد يظهر بعض التكامل المنهجي والعملي في هذه الدراسة؛ إذ حاولت هذه الدراسة الإلمام بمختلف هذه الجوانب وجمعها في مدونة واحدة دون الاقتصار على بعضها، خوفًا من بتر الخيط الناظم الخفي الذي يسري في كتاب الموافقات، من أول المقدمات المنهجية في كتاب الموافقات إلى نهاية مباحث علم الجدل، ويقصد الباحث من وراء ذلك إظهار عمل الشاطبي في صورة كاملة، ودراسة واحدة تساعد القارئ على الاهتداء إلى تقويم عمل الشاطبي أصوليًّا.

- لقد تعرض هذا البحث إلى موضوعات المقاصد الشرعية وموضوعات المصلحة؛ حيث إنه بإمكانك من خلال هذا البحث أن تحدد معالم نظرية المقاصد الشرعية عند الشاطبي، كما أنه بإمكانك أن تحدد معالم نظرية المصلحة عند الشاطبي.

- تعرض هذا البحث إلى بحث أثر التفكير المقاصدي على البحث الأصولي عند الإمام الشاطبي، مستخدمًا في ذلك الاستقراء والتقصي والتتبع. وقد تناول الباحث تأثيرات الفكر المقاصدي على فكر الشاطبي في مسائل الأحكام التكليفية، والأحكام الوضعية، وطرق استنباط الأحكام من النصوص متناولًا مسائل الأوامر والنواهي، منتهيًا بمباحث الاجتهاد.

- جمع هذا البحث مختلف القواعد المنهجية، ومختلف الأساليب البحثية، والتدليلات الأصولية التي وظفها الشاطبي في البحث الأصولي؛ حيث جمع البحث تسعة عشر عنصرًا بين قاعدة وأسلوب، مع تطبيقات عملية من الموافقات تكشف عن منهج الشاطبي في كتابة أصول الفقه وطريقة تدوينه لمختلف آرائه وأفكاره.

- حاول الشاطبي من خلال كتابه الموافقات أن يبنيه على دعامتين أساسيتين هما:

الدعامة الأولى: مراجعة المادة الأصولية المدونة في مختلف الكتب الأصولية القديمة، وإعادة النظر فيها تحليلًا وتدقيقًا ونقدًا، وهذه المراجعة تمت على مستويين: **المستوى الأول**: المضمون الأصولي، والمنتوج التشريعي. **والمستوى الثاني**: أدوات النظر الأصولي وآلياته، سواء النقلية منها أو العقلية، وكذلك مختلف مناهج التفكير وأساليب التدليل الأصولي.

أما الدعامة الثانية: فهي تأسيس مادة أصولية جديدة متميزة في منهجها ومضمونها ومنتوجها. ومن خلال هاتين الدعامتين حاول الشاطبي تقديم مشروعه العلمي وعرض منظومته الأصولية الجديدة.

- لم يأت الشاطبي ليواكب مجرى خط علمي في ذلك العصر، ولكن جاء ليحدث بعض المراجعات والتأسيسات على مستوى المفاهيم والمصطلحات، وفي مجالات الفقه والأصول والسلوك.

- يُعد هذا الكتاب مدونة أصولية على طراز آخر مغاير لطريقة المدونات الأصولية الأخرى القديمة والحديثة. وأول ما تستغربه هو تسلسل المادة الأصولية التي هو بصدد عرضها من أول الكتاب؛ فقد عهدنا كتب الأصول وتسلسلها المنطقي في موضوعات علم أصول الفقه بداية من الحد والتعريف انتهاء ببحث مختلف المباحث الأصولية على التسلسل التقليدي المعروف في كتب أصول الفقه. ومهما انتقلت بين كتب الأصول فإنك تلمس هذا التشابه، وتجد هذا التماثل بينها، أما إذا أعدت النظر في كتاب الموافقات فإن الأمر يختلف، وإنك لتدرك هذا الأمر من أول مسألة أصولية بدأ الشاطبي بمناقشتها في كتابه.

- لا يصلح أن يكون كتاب الموافقات كتابًا مدرسيًّا يقرر على طلاب العلم المبتدئين في أصول الفقه لعدم استقرائه لكل المفردات الأصولية، وعدم التزام صاحبها بعرض كل مباحث هذا العلم على طريقة مختلف المدارس الأصولية، وعدم مناقشة كل الآراء بعزوها إلى أصحابها جمعًا وترتيبًا على طريقة غيره من الأصوليين، ولكن يبقى الكتاب من الأهمية بمكان؛ بحيث إن طالب العلم لا غنى له عن الاطلاع عليه ومدراسته بعد استيعابه لمسائل أصول الفقه، ودراسته لمختلف الكتب الأصولية؛ لأن الكتاب موضوع في فقه أصول الفقه ومعرفة كلياته وقواعده وروحه، وينصح أن يجعل كتاب الموافقات كتابًا مقررًا لطلاب الدراسات العليا. يقول الشاطبي: « ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريّان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات »[1].

- ما أتى به الشاطبي في كتابه الموافقات لم يكن وليد جهد ذاتي نابع من فكره واجتهاده ونظره الخاص، بقدر ما أنه تطوير لتراكم علمي خلفه كثير من العلماء، مثل الجويني، والغزالي، وابن عبد السلام، والقرافي، وغيرهم من أئمة الإسلام، ولكن الشاطبي استفاد من ذلك التراث وطّوره بما منحه اللّه تعالى من مؤهلات علمية عالية، وتحرٍّ عظيم، وتحقيق بالغ في استنباطات جليلة القدر جعلت كتابه حافلًا بالقواعد المحررة والتحقيقات الكثيرة.

---

(١) الشاطبي، الموافقات (١/ ٧٨).

- يستخدم الشاطبي كل من الأدلة النقلية والعقلية جنبًا إلى جنب، دون أن يستغني بأحدهما عن الآخر، ولا يستقل باستخدام العقليات لوحدها دون اعتماده على الشرعيات.

- انتساب الشاطبي إلى المذهب المالكي، واستفادته من أئمته الأعلام جعلت طريقه إلى تطوير نظرية المقاصد الشرعية سهلة المنال؛ إذ لا خلاف في أن المذهب المالكي أكثر المذاهب قولًا بالمصلحة والتعليل، حتى أصبحت المصلحة المرسلة علمًا على المذهب المالكي.

- يعد كتاب الموافقات كتاب تحقيق عرض فيه الشاطبي جل آرائه الأصولية، ويعكس منظوره الأصولي، وهو موجه إلى طائفة من العلماء استكملت مناهج البحث في أصول الفقه، وتأهلت للنظر في أصول الفقه دراسة وتحقيقًا ونقدًا، ولا يعد كتاب الموافقات كتاب جمع وعرض، سواء فيما يخص المسائل الأصولية أو فيما يخص آراء العلماء فيها.

- يعد كتاب الموافقات كتاب قواعد وقوانين وكليات تتعلق بأصول الشريعة ومقاصدها، لتكون عونًا يستعين بها المجتهد في النظر والاستنباط.

- لم يستوعب الشاطبي كل المفردات الأصولية التي تناولها علماء الأصول في مدوناتهم، وإنما ركَّز على أمهات المسائل ورؤوس المباحث التي تشكل في نظره أخطر مسائل الأصول التي ينبغي أن يخصص لها حظًّا من البحث والدراسة والتحقيق.

- اهتم الشاطبي بالتدليل على المسائل الأصولية، والرد على الاعتراضات الواردة عليها، أكثر من اهتمامه بعرضها وتفصيل القول فيها.

- كان عرض الشاطبي لأكثر المسائل الأصولية مختصرًا في شكل قواعد وقوانين وكليات يصل بعضها إلى السطر والآخر إلى نصف سطر، وقصد بذلك اختصار العبارة وجمع فروع المسألة في أصل واحد تسهيلًا لمأخذ القاعدة، ولهذا حفل كتابه بكثير من القواعد والكليات الأصولية والمقاصدية.

- تعلقت جوانب التجديد عند الشاطبي ببعض مضامين الفكر الأصولي، كما تعلقت ببعض الجوانب المنهجية.

- تعد المقاصد الشرعية أبرز جديد بحثه الشاطبي في كتابه الموافقات، وخص الجزء الثاني لبحث متعلقاته.

- لم تنحصر موضوعات المقاصد الشرعية في الجزء الثاني فحسب، وإنما سرت المقاصد الشرعية في كل أبواب أصول الفقه، ومعظم مباحثه، وأكثر الآراء التي انفرد بها الشاطبي أو تميز ببحثها عن سائر الأصوليين كان سببها انبناء تلك المباحث الأصولية على مفاهيم مقاصدية بحتة.

- بحث الشاطبي مقاصد المكلف ضمن المقاصد الشرعية؛ حيث إن أكثر من بحثوه من العلماء السابقين كانت عنايتهم ببيان الجوانب الأخلاقية والتربوية، ولكن الشاطبي وسَّع من دائرة ذلك البحث رابطًا إياه بأصول الفقه، وبمسائل عملية وتطبيقية تتعلق بها أحكام فقهية.

- أودع الشاطبي ثروة هائلة من القواعد المقاصدية منثورة كالدرر في ثنايا كتابه الموافقات، هذه القواعد التي من شأنها أن تيسر عملية البحث في مقاصد الشريعة، وتعين الناظر على لمِّ أشتات الفكر المقاصدي ضمن قواعد يسهل معها ضبط معاني الشريعة في عملية النظر والاجتهاد والفتيا والاستنباط.

- أودع الشاطبي جملة من المصطلحات العلمية ذات المضامين الأصولية والمفاهيم المقاصدية، شكلت ثررة مفيدة في تحديد معاني بعض المصطلحات ومفاهيمها.

- شكلَّت المقاصد الشرعية عند الشاطبي الإطار العام الناظم للبحث الأصولي عنده، وقد أثرت المقاصد الشرعية في توجيه كثير من المباحث الأخرى من موضوعات أصول الفقه.

- حاول الشاطبي إقامة الاستدلال الشرعي في الفقهيات على أصول مقاصدية، وقواعد قطعية.

- تعد المصلحة الشرعية مركز الخطاب المقاصدي للشاطبي، وقد حاول الباحث عرضها على مستوى التنظير بمنأى عن نظرية المقاصد الشرعية.

- فكرة قطعية القواعد الأصولية تعد أحد الأفكار الأساسية التي نظّر لها الشاطبي، وعمل على تثبيت قواعدها في أصول الفقه، وهي أول مسألة ناقشها في كتابه الموافقات.

- كان للشاطبي موقف ناقد ورافض للفكر الفلسفي والمنطقي، وكان يرى أن هذه العلوم دخيلة على العرب والمسلمين، وأنهم ليسوا بحاجة إليها، وكان الشاطبي يرفض إقحام موضوعات هذه العلوم في علم أصول الفقه، على عكس

ما فعله الغزالي. كما كان للشاطبي أيضًا موقف سلبي ورافض تجاه نظرية الحد عند المناطقة؛ فلم يلتزم في تعريفاته وحدوده بنظرية الحد عند المناطقة، لما كان يراه من أن مسلكهم صعب المأخذ، غريب عما ألفته العرب في أساليب خطابها.

- اعتمد الشاطبي في منهجية بحثه على جملة من الآليات العقلية، أهمها الاستقراء وبرهان الخلف، والاستدلال على طريقة الأشاعرة، وقد شكَّل الاستقراء عند الشاطبي، أساس النظر العقلي عنده، كما شكَّل برهان الخلف الدعامة العقلية الثانية التي تعزز النظر الاستقرائي، أما الاستدلال على طريقة الأشاعرة فقد لوحظ تبنيه لمسلكهم في مناقشة بعض المسائل العقدية.

- فضلًا عن اعتماد الشاطبي لبعض الأدوات النقلية والعقلية؛ فقد استعان كذلك بتوظيف بعض القواعد المنهجية البحثية، كما استعمل جملة من أساليب البحث الأصولي والاستدلالي قصد بيان آرائه، والكشف عن حقيقة رؤيته الأصولية لبعض المسائل معززة بمختلف الأدلة العقلية والنقلية.

- أبرز الشاطبي مفهوم المباح بوصفه مركز الخطاب الشرعي، وأبان عن أهميته وحساسيته في التكاليف العملية، حتى حظي عنده بالحظ الأوفر في البحث في الأحكام التكليفية، وقد أطال البحث فيه رابطًا إياه بمفهوم الكلية والجزئية، وبمقاصد الشريعة الإسلامية.

- اهتم الشاطبي ببيان مرتبة العفو في الشريعة الإسلامية، وتردد في جعلها خارج نطاق الأحكام الشرعية الخمسة، وقد أشار إلى مواضعها في الشريعة الإسلامية، ومسالك الكشف عنها.

- انفرد الشاطبي بكثير من الآراء في مفاهيم العموم والخصوص، منها جريان القواعد الشرعية على العموم العادي، طرق إثبات العموم، وصيغ العموم وطريقة إثبات ذلك.

- اشتغل الشاطبي في كتابه الموافقات بتأصيل القواعد، وتأسيس الكليات المتضمنة لمقاصد الشارع، وكان يهدف إلى بيان أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل.

- عمومات القرآن المكي عند الشاطبي لا تحتمل التخصيص؛ لأنها محكمات نزلت بمكة ردًّا على الكفار، ولهذا دعا إلى اتخاذها عمدة في الكليات الشرعية.

- انفرد الشاطبي بإضافات جديدة في مباحث الاجتهاد الشرعي؛ حيث قسمه إلى ضروب وأقسام، جامعًا بذلك بين الاجتهاد القياسي، والاجتهاد التطبيقي، كما وضع معالم للاجتهاد المقاصدي. وقد أشار البحث إلى كثير من معاني هذه المسائل والموضوعات في متن هذا البحث.

وعلى الرغم مما تميز به الشاطبي في كتابه الموافقات إلا أن هناك بعض المؤاخذات التي تسجل على الشاطبي نشير إليها فيما يلي:

- كثرة استطراد الشاطبي في مناقشة بعض المسائل الأصولية المتعلقة بالمسألة الأم، فتجد المؤلف يستفتح بمسألة أصولية ثم يسوقك إلى التي تليها بأسلوب جدلي واستدراج مبني على المحاورة والاعتراض والمناقشة والرد والتوجيه، وقد يستغرق ذلك الاستطراد صفحات ينسيك فيها أصل المسألة الأصولية الأم التي انطلق الحديث منها، فكثرة التفريع والاستطراد تجعل القارئ يفقد رأس المسألة، ويتيه في ثنايا مناقشات الشاطبي، وتخريجاته. والحقيقة وإن عد هذا عيبًا إلا أن تلك المناقشات والاستطرادات لا تخلو من فوائد علمية، وقواعد تتعلق بموضوع البحث. إلا أنه في بعض الأحيان الأخرى يستطرد في مباحثات ومناقشات بعيدة عن أصول الفقه وموضوعاته، مثل التفاصيل التي يتوغل فيه الخاصة بموضوعات علوم القرآن، أو موضوعات التصوف والأخلاق، أو موضوعات عملية وتطبيقات، التي تعد من موضوعات الفقه لا الأصول.

- اهتمام الشاطبي بالتدليل على المسألة ومناقشة أوضاعها، أكثر من حسن عرضها، وبيان حقيقتها؛ فعادة ما يورد المسألة موجزة مختصرة معتصرة، ثم ينتقل مباشرة إلى التدليل عليها، والرد على المعترضين ومناقشة أدلتهم. وكان من الأفضل لو خص المسألة التى هو بصدد مناقشتها ببعض البيان والتفسير والتحليل لضبط المسألة وتحديد موقعها في الفكر الأصولي.

- عدم اهتمام الشاطبي بعزو الآراء إلى أصحابها إلا في النزر اليسير، وتجنبه إيراد المذاهب الأصولية المختلفة وتسمية أصحابها.

- صعوبة التركيبات في كتابته لمختلف المباحث الأصولية بحيث يجهدك في التوصل إلى مقاصد كلامه، وأغراض تركيباته، وقد أشار إلى هذا الأمر كل من عبد اللّٰه دراز وعبد المجيد تركي، حيث وصفه هذا الأخير بقوله: « كانت معالجاته تتسم أحيانا بصعوبة التركيبات »[(١)]، أما عبد اللّٰه دراز فقد أشار إلى هذا المعنى معتبرًا إياه أحد الأسباب الرئيسية في عدم تداول الكتاب حيث قال: « أن قلم أبي إسحاق رحمه اللّٰه وإن كان يمشي سويًّا، ويكتب عربيًّا نقيًّا، كما يشاهد ذلك في كثير من المباحث التي يخلص فيها المقام لذهنه وقلمه، فهناك ترى ذهنا سيالًا، وقلمًا جوالًا، قد تقرأ الصفحة كاملة لا تتعثر في شيء من المفردات ولا أغراض المركبات، إلا أنه في مواطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة والاحتكام إلى الوجوه العقلية، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى يجعل القارئ ربما ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها، ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط »[(٢)]. وصعوبة تركيب العبارات يرجع إلى سباكة النظم الأصولي في كتاب الموافقات، وابتعاده عن التفصيل المُمل، وميله إلى الإيجاز والاختصار، بحيث يظهر للقارئ أنه يقرأ في متن وليس في كتاب أصولي، أو أنه يقرأ قواعد وكليات لا تفاصيل وجزئيات، ولهذا كانت عباراته تحتوي على معانٍ كثيرة، وفوائد جليلة، وفقه غزير بأصول الفقه ومقاصد الشريعة.

- كان مما اعتمد عليه الشاطبي في استدلالاته السنة النبوية، ولقد وظف زهاء ألف حديث من السنة النبوية المشرفة، ولكن الشاطبي لم يسندها إلى رواتها، ولم ينسبها إلى كتب حديث، ولم يبين درجتها من الصحة أو الضعف لتكون عونًا للقارئ في متابعة أدلته وحجته، ومعرفة منزلتها من القوة والضعف، كما كان الشاطبي يشير إلى بعض مقاطع الأحاديث دون إكمالها، ولكنه يكتفي بالوقوف على بعضها حسب ما يستدعيه المقام وطبيعة الاستدلال.

- رفض الشاطبي لنظرية الحد عند المناطقة واعتراضه على مسلك المناطقة في تعريفاتهم لا يعفيه من وضع تعريفات بضواط وشروط تحدد مجمل معاني

---

(١) تركي، مناظرات في أصول الشريعة (ص٤٨٦). (٢) دراز، مقدمة الموافقات (١/ ١٦).

المصطلحات التي تعرض لها تحديدًا دقيقًا؛ بحيث تكون بعيدة عن النسبية والاضطراب، ومن ناحية أخرى فإن بعض التعريفات التي وضعها في مواضع مختلفة في كتابه الموافقات تخلو من الضبط والتحديد.

- اقتصار الشاطبي على معالجة أهم الموضوعات الأصولية، لا يعفيه من تخصيص المصطلحات الأصولية التي تعرض لها وناقشها بتعريفات؛ وذلك أن تلك التعريفات لها أهميتها، وتعكس كثيرًا من المعاني الأصولية والتي من خلالها تحدد طبيعة الاتجاه الأصولي لصاحب المدونة.

- إسقاط بحث بعض الأدلة المهمة في أصول الفقه، مثل الإجماع والقياس الشرعي من كتاب الموافقات؛ حيث صرح بالاقتصار على تناول مباحث الكتاب والسنة دون غيرهما، يقول الشاطبي: « في الأدلة على التفصيل وهي الكتاب والسنة والإجماع والرأي، ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما اقتصرنا على النظر فيهما، وأيضًا فإن في أثناء الكتاب كثيرًا مما يفتقر إليه الناظر في غيرهما، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداهما كما تكفلوا بهما، فرأينا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأي والاقتصار على الكتاب والسنة »[1]. ولا ندري ما وجه هذا الاقتصار ووجه هذا التخصيص، وسبب الاقتصار على مباحث الكتاب والسنة دون غيرهما، والاعتذار الذي قدمه لا يرقى حجة إلى إسقاط تلك المباحث لأهميتها، سواء في التنظير لفكرة المقاصد الشرعية أو غيرها، أما الإجماع فلو بحثه لأبان عن بعض الآراء المتعلقة به، خاصة ما له علاقة بالمذهب المالكي وهي مسألة عمل أهل المدينة. أما القياس فلو جعله جزءًا من هذا الكتاب لجعل كتاب الموافقات أكثر أهمية؛ لأن مباحث القياس لا تخلو من موضوعات مهمة ومثيرة وشيّقة في أصول الشريعة، فإذا كانت فكرة المقاصد الشرعية التي تعتبر أهم جديد طوره الشاطبي في القرن الثامن الهجري، فإن نظرية المقاصد برمتها قائمة على مبدأ العلة والتعليل، والتي تعد الركن الأعظم في نظرية القياس الأصولي. ولو بحث الشاطبي نظرية القياس لكانت مجالًا خصبًا آخر في البحث العلمي الأصولي قد يأتي فيه الشاطبي

---

(١) الشاطبي، الموافقات (٣/ ٣٠٩).

بعجائب وغرائب. وقد كانت مباحث القياس الشرعي فرصة ذهبية متاحة للشاطبي للتعبير فيها عن قناعاته وآرائه خاصة فيما يتعلق بالمنطق. فكان بإمكان الشاطبي القيام بعملية فصل بين القياس الأرسطي، والقياس الشرعي على النحو الذي قام به ابن تيمية، كما كان في وسعه أن يقوم بعملية عكسية، وهي هدم ما بناه خصمه الظاهري الإمام ابن حزم بخصوص القياس المنطقي الأرسطي، وبناء ما هدمه بتشييد نظرية في القياس الشرعي قائمة على فكرة التعليل. والشاطبي جار لابن حزم وكان بإمكان الشاطبي عقد حلقات علمية أصولية نقدية مع ابن حزم في مجال القياس الشرعي، خاصة وأن المبررات العلمية قائمة لنقده وتخصيصه بالمناقشة.

- مؤاخذة الشاطبي في تجاهله للمجهود العلمي الذي تركه ابن حزم، وعدم تخصيصه بالمناقشة والرد، على الرغم من أنه مجاور له، وكتبه بين يديه.

***

المراجع والمصادر

١- ابن برهان، أبو الفتح أحمد بن علي، **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، الرياض: مكتبة المعارف، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

٢- ابن تيمية، تقي الدين، **الرد على المنطقيين**، تحقيق: رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللبناني، (ط١)، (١٩٩٣م).

٣- ..... **نقض المنطق**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

٤- ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد، **تقريب الوصول إلى علم الأصول**. تحقيق: عبد اللّه محمد الجبوري، عمان: دار النفائس، (ط١)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).

٥- ابن جني، أبو الفتح عثمان، **الخصائص**. تحقيق محمد علي النجار، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.

٦- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، **الإيضاح لقوانين الاصطلاح**. تحقيق: فهد بن محمد السدحان، الرياض: مكتبة العبيكان، (ط١)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م).

٧-..... **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

٨- ابن الدهان، أبو شجاع محمد بن علي بن شعيب، **تقويم النظر**. تحقيق: أيمن نصر الدين الأزهري، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

٩- ابن رشد، أبو الوليد محمد، **الضروري في أصول الفقه**، تحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (ط١)، (١٩٩٤م).

١٠-..... **بدية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، (ط١)، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

١١- **تلخيص كتاب الجدل**، تحقيق: تشارلس بتروث، أحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٧٩م).

١٢- ابن الصلاح، **علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عتر، بيروت: المكتبة العصرية، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

١٣-..... **فتاوى ومسائل ابن الصلاح**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت: دار المعرفة، (ط١)، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

١٤- ابن سينا، **النجاة في المنطق والإلهيات**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، (ط١)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

١٥- ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ماليزيا: البصائر للإنتاج العلمي، (ط١)، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

١٦ - ابن عبد البر، أبو عمر النمري الأندلسي، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، دار الوعي، (ط١)، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

١٧ -..... **الكافي في فقه أهل المدينة المالكي**، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط٢)، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

١٨ - ابن عبد السلام، عز الدين، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: مؤسسة الريان، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

١٩ - ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد اللّه، **الأحكام الصغرى**. تحقيق: محمد الزيزي، محمد البكاري، بيروت: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، (ط١)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

٢٠ - ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد اللّه بن محسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٢١ - ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، **معجم المقاييس في اللغة**، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، بيروت: دار الفكر، (ط١)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).

٢٢ - ..... **الصاحبي**، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، ب. ت.

٢٣ - ابن فورك، **الحدود في الأصول**، تحقيق: محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (ط١)، (١٩٩٩م).

٢٤ - ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد اللّه، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ب ت.

٢٥ -..... **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

٢٦ - ابن منظور، جمال الدين، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، (ط١)، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

٢٧ - ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، **الأشباه والنظائر**، وبحاشيته نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دمشق: سورية، تصوير (١٩٨٦م) عن (ط١)، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

٢٨ -..... **فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار**، مصر: مطبعة البابي الحلبي وأولاده، (ط١)، (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م).

٢٩ - البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

٣٠ - ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز علي الفتوحي، **شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه**، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

٣١ - ابن الهمام، كمال الدين، **التحرير في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ب ت.

٣٢ - أبو الحسين أحمد، (ط١)، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل.

٣٣ - أبو زهرة، محمد، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، **ابن تيمية، حياته وعصره وأراؤه الفقهية**، القاهرة: دار الفكر العربي.

٣٤ -..... **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ب ت.

٣٥ - الأخضري، **شرح الأخضري على متن السلم في المنطق**، مصر: مطبعة البابي الحلبي وأولاده، (ط٢)، (١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م).

٣٦ - الأرموي، سراج الدين، **التحصيل من المحصول**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، (ط١)، (١٤٠٨هـ/ ١٩٩٩م).

٣٧ - الأسنوي، جمال الدين، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، (ط٣)، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

٣٨ -..... **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٣٩ -..... **زوائد الأصول على منهاج الأصول**، تحقيق: حسين مطاوع الترتوري، السعودية: جامعة الملك سعود، كلية التربية، (١٤١٣هـ).

٤٠ - الأصفهاني، **بيان المختصر**، تحقيق: محمد مطهر بقا، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ب ت.

٤١ - الآمدي، سيف الدين، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، (ط٢)، (١٤٠٢هـ).

٤٢ - الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، **المواقف في علم الكلام**، بيروت: عالم الكتب، ب ت.

٤٣ - الباجي، أبو الوليد، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (ط٢)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

٤٤ - ..... **الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل**، تحقيق: محمد علي فركوس، مكة المكرمة: المكتبة المكية، بيروت: دار البشائر، (ط١)، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

٤٥ - الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، (ط١)، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م).

٤٦ - **التقريب والإرشاد «الصغير»**، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، (ط١)، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

٤٧ - البدخشي، **شرح البدخشي مناهج العقول ومعه شرح الأسنوي نهاية السول كلاهما شرح منهاج الوصول في علم الأصول**، بيروت: دار الكتب العلمية، ب ت.

٤٨ - البخاري، أبو عبد اللّه بن عبد الرحمن، **محاسن الإسلام وشرائع الإسلام**، بيروت: دار الكتاب العربي، (ط٢)، ب ت.

٤٩ – البغا، مصطفى، **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، دمشق: دار القلم، دمشق: دار العلوم الإنسانية، (ط٣)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

٥٠ – البغدادي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي، **التلقين في الفقه المالكي**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٥١ –..... **أصول الدين**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، (ط١)، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

٥٢ – البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، **أصول الدين**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، (ط١).

٥٣ – البناني، **حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع**، بيروت: دار الفكر، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

٥٤ – البوطي، محمد سعيد، **ضوابط المصلحة الشرعية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، (ط٤)، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

٥٥ – البيجوري، إبراهيم، **حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، تحقيق: علي جمعة محمد الشافعي، القاهرة: دار السلام، (ط١)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).

٥٦ – بدران، أبو العينين بدران، **أصول الفقه الإسلامي**، مصر: مؤسسة شباب الجامعة، ب ت.

٥٧ – تركي، عبد المجيد، **مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (ط٢)، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

٥٨ – التفتازاني، سعد الدين، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ب ت.

٥٩ – التقي الهندي، علاء الدين، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

٦٠ – التلمساني، الشريف أبو عبد اللّٰه محمد بن أحمد الحسني، **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد علي فركوس، مكة المكرمة: المكتبة المكية، بيروت: مؤسسة الريان، (ط١)، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

٦١ – التنبكتي، أحمد بابا، **كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج**، تحقيق: أبو يحيى عبد اللّٰه الكندري، بيروت: دار ابن حزم، (ط١)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).

٦٢ – التهانوي، محمد علي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، (ط١)، (١٩٩٦م).

٦٣ – تيسير، محمد عثمان، **القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية**، عمان: دار الفرقان، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

٦٤ – جحيش، بشير بن مولود، **في الاجتهاد التنزيلي**، قطر: الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (ط١)، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

٦٥ - الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، **دلائل الإعجاز**، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، جدة: دار المدني، (ط٣)، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).

٦٦ - الجرجاني، علي بن محمد بن علي، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، (ط١)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

٦٧ - الجزائري، طاهر بن صالح، **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، بيروت: دار المعرفة، ب ت.

٦٨ - جغيم، نعمان، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، عمان: دار النفائس، (ط١)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).

٦٩ - جهامي، جيرار، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، (ط١)، (١٩٩٨م).

٧٠ - الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، القاهرة: (ط٣)، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

٧١ - الجويني، أبو المعالي، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، مصر: دار الوفاء، (ط٣)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٧٢ -..... **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد اللّه بولم النيبالي، شبير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، (ط١)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

٧٣ - الحجوي، محمد بن الحسن الثعالبي الفاس، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، تحقيق: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

٧٤ - حسان، حسين حامد، **فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة**، جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، (ط١)، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

٧٥ - الحسني، إسماعيل، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، هيرندن: الولايات المتحدة الأمريكية، (ط١)، (١٤٠٦هـ/ ١٩٩٥م).

٧٦ - الحصني، تقي الدين، **كتاب القواعد**، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد اللّه العلان، الرياض: مكتبة الرشد، الرياض: شركة الرياض، (ط١)، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

٧٧ - الحفني، عبد المنعم، **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار ابن زيدون، (ط١)، ب ت.

٧٨ - الحلبي، ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير على التحرير**، تحقيق: عبد اللّه محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

٧٩ - حلولو، أحمد بن عبد الرحمن بن موسى الزليطي، **الضياء اللامع شرح جمع الجوامع**، تحقيق: عبد الكريم النملة، الرياض: مكتبة الرشد، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

٨٠ - الخبيصي، عبيد اللّه بن فضل اللّه، **التذهيب على تهذيب المنطق والكلام**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م).

٨١ - الخن، مصطفى سعيد، **أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي تاريخه وتطوره**، دمشق: دار الكلم الطيب، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

٨٢ -..... **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون،

(ط٢)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

٨٣ - داود، سليمان، **نظرية القياس الأصولي** - **دراسة مقارنة**، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

٨٤ - الدردير، علي بن مصطفى، **التجريد الشافي على تهذيب المنطق الكافي**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م).

٨٥ - الدريني، فتحي، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، (ط٢)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

٨٦ - الدمنهوري، أحمد، **إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق**، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأخيرة، (١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م).

٨٧ - الدومي، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران، **نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ب ت.

٨٨ - ديناني، غلام حسين إبراهيم، **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، بيروت: دار الهادي، (ط١)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

٨٩ - الذروي، أحمد إبراهيم عباس، **إثبات العلة الشرعية بالأدلة العقلية**، جدة: دار الشروق، (ط١)، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

٩٠ - الرازي، فخر الدين، **المحصول في علم أصول الفقه**. تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، (ط٢)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

٩١ - الرازي، محمد بن أبي بكر، **ترتيب مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، بيروت: دار الفكر، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

٩٢ - الزرقا، مصطفى أحمد، **الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها**، دمشق: دار القلم، (ط١)، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

٩٣ - الروكي، محمد، **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، بيروت: دار ابن حزم، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

٩٤ - الريسوني، أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، (ط٢)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

٩٥ - الزحيلي، وهبة، **الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**، دمشق: دار المكتبي، (ط١)، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

٩٦ - الزرقا، أحمد، **شرح القواعد الفقهية**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

٩٧ - الزرقا، مصطفى أحمد، **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار القلم، (ط١)، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

٩٨ - الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، بيروت: دار المعرفة، (ط٢)، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م).

٩٩ - الزركشي، بدر الدين محمد، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت:

دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

١٠٠ -..... **المنثور في القواعد**، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، الكويت: شركة دار الكويت للصحافة، (ط٢)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

١٠١ -..... **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، تحقيق: أبو عمرو الحسيني بن عمر ابن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

١٠٢ - سالم، محمد عزيز نظمي، **المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج**، إسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، (١٩٩٢م).

١٠٣ - سالمون، ويزلي، **المنطق**، ترجمة: جلال موسى، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، (ط٢)، (١٩٨٦م).

١٠٤ - سانو، قطب مصطفى، **معجم مصطلحات أصول الفقه**، دمشق: دار الفكر، (ط١)، (١٤٢٠هـ)، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

١٠٥-..... **أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر**، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

١٠٦- السباعي، مصطفى، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، المكتب الإسلامي، (ط٢)، (١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م).

١٠٧- السبكي، علي بن عبد الكافي السبكي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي، **الإبهاج شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

١٠٨- السرخسي، **المحرر في أصول الفقه**، تحقيق: أبو عبد الرحمن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

١٠٩ - السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن، **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، (ط١)، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

١١٠- سلام، عزمي، **دراسات في المنطق**، الكويت: مطبوعات الجامعة، (١٩٨٥م).

١١١- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

١١٢- السنوسي، أبو عبد اللَّه، **شرح السنوسية الكبرى المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد**، تحقيق: عبد الفتاح عبد اللَّه بركة، الكويت: دار القلم، (ط١)، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

١١٣- سويد الدمشقي، محمد أمين، **تسهيل الحصول على قواعد الأصول**، تحقيق: مصطفى سعيد الخن، دمشق: دار القلم، (ط١)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م).

١١٤- السيوطي، جلال الدين، **الأشباه والنظائر**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

١١٥-..... **الحاوي للفتاوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

١١٦ -..... **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: فؤاد علي منصور، بيروت: دار الكتب العلمية،

(ط١)، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

١١٧ - الشاشي، أبو علي، **أصول الشاشي**، وبهامشه عمدة الحواشي، تحقيق: محمد فيض الحسن الكنكوهي، بيروت: دار الكتاب العربي، (١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).

١١٨ - الشاطبي، أبو إسحاق، **الإفادات والإنشادات**، تحقيق: محمد أبو الأجفان، بيروت: مؤسسة الرسالة، (ط١)، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

١١٩-..... **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد اللّه دراز، اعتنى بهذه الطبعة وخرج آياتها وأحاديثها: إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، (ط٣)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

١٢٠ -..... **الاعتصام**، تحقيق: أحمد عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط٢)، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

١٢١ - الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: المكتبة العلمية، ب ت.

١٢٢- شحاتة، محمد سعيد منصور، **الأدلة العقلية وعلاقتها بالنقلية عند الأصوليين**، الخرطوم: الدار السودانية للكتب، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

١٢٣ - شلبي، محمد مصطفى، **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

١٢٤ - الشنقيطي، أحمد محمود عبد الوهاب، **الوصف المناسب لشرع الحكم**، المدينة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، (١٤١٥هـ).

١٢٥ - الشنقيطي، محمد فتحي، **أسس المنطق والمنهج العلمي**، بيروت: دار النهضة العربية، (١٩٧٠م).

١٢٦ - الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول**، تحقيق: أبو مصعب محمد سعيد البدري، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، (ط٦)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

١٢٧ -..... **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، بيروت: دار الفكر، ب ت.

١٢٨ - الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي، **المعونة في الجدل**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (ط١)، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

١٢٩ -..... **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: دار الفكر، تصوير عن (ط١)، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

١٣٠- .....**اللمع**، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

١٣١ - صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، بيروت: المكتب الإسلامي، (ط٤)، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

١٣٢- الصبان، أبو العرفان محمد بن علي، **حاشية الصبان على شرح السلم للملوي**، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (ط٢)، (١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م).

١٣٣- الصدر، محمد باقر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، (ط٥)، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

١٣٤ - الصغير، عبد المجيد، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت: مؤسسة

الرسالة للدراسات والنشر والتوزيع، (ط١)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).

١٣٥ - الصنعاني، محمد بن إسماعيل، **إجابة السائل بغية الآمل**، تحقيق: حسن ابن أحمد السياغي، حسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت: مؤسسة الرسالة، صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، (ط١)، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

١٣٦ - طاش كبرى زاده، أحمد بن مصطفى، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

١٣٧ - الطوسي، نصير الدين، **تجريد المنطق**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، (ط١)، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).

١٣٨ - الطوفي، نجم الدين، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد اللّٰه التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، (ط١)، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

١٣٩ - العالم، يوسف، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، هيرندن: الولايات المتحدة الأمريكية، (ط١)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩١م).

١٤٠ - العبادي، أحمد بن قاسم، **الآيات البينات على شرح جمع الجوامع**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

١٤١ - العبادي، حامد محمد، **من حكم الشريعة وأسرارها**، عني بطبعه: عبد اللّٰه بن إبراهيم الأنصاري، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ب ت.

١٤٢ - عبد الغني، عبد الخالق، **حجية السنة**، هيرندن، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، (ط١)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).

١٤٣ - العبيدي، حمادي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، بيروت: دار قتيبة، (ط١)، (١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

١٤٤ - عثمان، محمود حامد، **قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الحديث، (ط١)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

١٤٥ - العراقي، ولي الدين أبو زرعة أحمد، **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**، تحقيق: مكتب قرطبة، القاهرة: الفاروق الحديثة، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

١٤٦ - العطار، حسن بن محمد، **تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم**، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، (ط١)، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

١٤٧ -..... **حاشية العطار على جمع الجوامع على شرح المحلي على جمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

١٤٨ -..... **حاشية العطار على شرح الخبيصي**، مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م).

١٤٩ - عقيلي، إبراهيم، **تكامل المنهج العلمي عند ابن تيمية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (ط١)، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).

١٥٠ - العلواني، طه جابر، **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

١٥١ - عودة، طاهر سلمان، **دراسة المعنى عند الأصوليين**، الإسكندرية: الدار الجامعية، ب ت.

١٥٢ - الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، ب ت.

١٥٣ -..... **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، (ط١)، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

١٥٤ -..... **المنقذ من الضلال**، تحقيق سمح دغيم، بيروت: دار الفكر اللبناني، (ط١)، (١٩٩٣م).

١٥٥ -..... **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

١٥٦ -..... **قواعد العقائد**، تحقيق: موسى محمد علي، بيروت: عالم الكتب، (ط١)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

١٥٧ -..... **محك النظر**، تحقيق: رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللبناني، (ط١)، (١٩٩٤م).

١٥٨ -.... **معيار العلم في المنطق**، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).

١٥٩ - الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (ط٥)، (١٩٩٣م).

١٦٠ - الفراء، محمد بن الحسين البغدادي، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م).

١٦١ - الفيروز آبادي، مجد الدين، (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، **القاموس المحيط**، بيروت: دار الفكر، ب ت.

١٦٢ - القاسمي، جمال الدين، **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، بيروت: دار الكتب العلمية، ب ت.

١٦٣ -..... **محاسن التأويل**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

١٦٤ - القاضي، عياض، (١٤١٩هـ/ ١٩٨٨م)، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق: يحيى إسماعيل، بيروت: دار الوفاء، (ط١).

١٦٥ - القرافي، شهاب الدين، (١٩٩٤م)، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (ط١).

١٦٦ -..... **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكة المكرمة: نزار مصطفى الباز، (ط١)، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

١٦٧ -..... **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، تحقيق: أحمد الختم عبد الله، المكتبة المكية: دار الكتبي، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

١٦٨ -..... **كتاب الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق: محمد أحمد سراج، علي جمعة محمد، القاهرة: دار السلام، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

١٦٩ -..... **نفائس الأصول في شرح القرافي على المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، (ط١)، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).

١٧٠- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم، **الرسالة القشيرية**، مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (ط٢)، (١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م).

١٧١ - القويسني، حسن درويش، **شرح حسن درويش القويسني على متن السلم في المنطق**، مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م).

١٧٢ - الكاندهلوي، محمد زكريا بن محمد بن يحيى، **أوجز المسالك إلى موطأ مالك**، تحقيق: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

١٧٣ - الكفراوي، أسعد عبد الغني السيد، **الاستدلال عند الأصوليين**، مصر: دار السلام، (ط١)، (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).

١٧٤ - الكفوي، أبو البقاء الحسيني، **الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، (ط٢)، (١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

١٧٥ - الكمالي، عبد اللّه، **مقاصد الشريعة في ضوء فقه الأولويات**، بيروت: دار ابن حزم، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

١٧٦ - الكيلاني، عبد الرحمن، **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**، دمشق: دار الفكر، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

١٧٧ - الماتريدي، أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي، **التمهيد لقواعد التوحيد**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (ط١)، (١٩٩٥م).

١٧٨ - المبرد، يوسف بن حسين بن أحمد عبد الهادي الحنبلي، **شرح غاية السول إلى علم الأصول**، تحقيق: أحمد بن طرقي الغزي، بيروت: دار البشائر الإسلامية، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

١٧٩ - مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: الهيئة المصرية للمطابع الأميرية، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

١٨٠ - المحلي، الحسين بن يوسف بن المطهر، **مناهج اليقين في أصول الدين**، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، (ط١)، (١٤١٦هـ).

١٨١ - المحلي، جلال الدين، **شرحه على جمع الجوامع**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط١)، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).

١٨٢ - مخلوف، حسين محمد، **صفوة البيان لمعاني القرآن**، (ط٣)، ب ت.

١٨٣ - مدكور، محمد سلام، **مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية**، الكويت: جامعة الكويت، (ط٨)، (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م).

١٨٤ - محمد سلام، **نظرية الإباحة عند الأصوليين**، مصر: دار النهضة العربية، (ط٢)، (١٩٨٤م).

١٨٥ - المرغيناني، برهان الدين، **الهداية شرح بداية المبتدي**، تحقيق: محمد محمد تامر، حافظ عاشور حافظ، القاهرة: دار السلام، (ط١)، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

١٨٦ - المشاط، حسن، **الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة**، تحقيق: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (ط١)، (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

١٨٧ - المصري، ابن أبي أصبع، **تحرير التحبير**، تحقيق: حفني محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ب ت.

١٨٨ - مراد، وهبة، **المعجم الفلسفي**، مصر: دار الثقافة الجديدة، (١٩٧٩م).

١٨٩ - المظفر، محمد رضا، **المنطق**، بيروت: دار المعارف للمطبوعات، (ط٢)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

١٩٠ -..... المقدسي، ابن قدامة، **المغني**، بيروت: دار الكتاب العربي، (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م).

١٩١ - **روضة الناظر وجنة المناظر**، تحقيق: سيف الدين الكاتب، بيروت: دار الكتاب العربي، (ط١)، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م).

١٩٢ - المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد، **القواعد**، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، ب ت.

١٩٣ - ميادة، محمد الحسن، **التعليل بالشبه وأثره في القياس عند الأصوليين**، الرياض: مكتبة الرشد، (ط١)، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م).

١٩٤ - ميقا، أبو إسماعيل محمد، **الرأي وأثره في مدرسة الرأي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، (ط١)، (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

١٩٥ - الميداني، عبد الرحمن حبنكة، **ضوابط المعرفة**، دمشق: دار القلم، (ط٤)، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

١٩٦ - النسفي، أبو البركات عبد الله، **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، بيروت: دار الكتب العلمية، ب ت.

١٩٧ - النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم، **الفواكه الدواني على رسالة بن أبي زيد القيرواني**، بيروت: دار الفكر، (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

١٩٨ - النووي، محيي الدين، **إرشاد طلاب الحقائق**، تحقيق: نور الدين عتر، بيروت: دار البشائر الإسلامية، (ط٣)، (١٤١١هـ/ ١٩٩١م).

١٩٩ -..... **شرح مسلم**، راجعه: خليل الميس، بيروت: دار القلم، (ط١)، ب ت.

٢٠٠ - الوظيفي، المصطفى، **المناظرة في أصول التشريع الإسلامي**، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي، المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

المراجع باللغة الأجنبية:

1 - Hallaq, Wael B. 1993. **Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians**. Oxford: Clarendon Press.

2 - Hasan, Ahmad. 1986. **Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence**. Pakistan: Islamic Research Institute, 1st Edition).

3 - Kamali, Mohammad Hashim. 1995. **Principles of Islamic Jurisprudence.** Malaysia: Pelanduk Publications, 2nd printing.

4 - Masud, Mohamad Khalid. 1995. **Shatibi's Philosophy of Islamic Law**. Islamabad: Islamic Research Institute.

5 - Nyazee, Imran Ahsan Khan. 2000. **Islamic Jurisprudence**. Pakistan: International Institute of Islamic Thought, and Islamic Reasearch Institute.

المجلات العلمية المحكمة:

١ - جغيم، نعمان، **الاستقراء عند الإمام الشاطبي**، (٢٠٠٠م)، ماليزيا: مجلة التجديد، من إصدارت مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، العدد السابع.

٢ - الريسوني، أحمد، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، **النص والمصلحة بين التطابق والتعارض**، مجلة إسلامية المعرفة، من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة، العدد الثالث عشر، صيف.

٣ - صوالحي، يونس، (محرم ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، **إشكالية اليقين في الفكر الأصولي**. ماليزيا: مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية، السنة الثامنة، يناير، العدد الخامس عشر.

٤ -..... (ذو القعدة ١٤١٦هـ/ أبريل ١٩٩٦م)، **الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي: نموذج الشاطبي في الموافقات**، مجلة إسلامية المعرفة، من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الأولى، العدد (٤).

٥ - العلواني، طه جابر، (شوال، ١٤٠٤هـ)، **تعليل الأحكام الشرعية واختلاف العلماء فيه وحقيقة موقف الحنابلة منه وأثر ذلك في حجية القياس**، الرياض: مجلة البحوث الإسلامية، العدد (١٠).

٦ - القرضاوي، يوسف، (ذو الحجة ١٤١٧هـ/ أبريل ١٩٩٧م)، **من محاذير سوء التأويل**، مجلة إسلامية المعرفة، من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية، العدد الثامن.

٧ - لحساسنة، أحسن، (ذو القعدة ١٤٢١هـ/ فبراير ٢٠٠١ م)، **السنة وعلاقتها بالقرآن الكريم عند الإمام الشاطبي**، ماليزيا: مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة الخامسة، العدد التاسع.

٨ - المودن، عبد اللّه، (أغسطس ١٩٩٩م)، **السياق نظرية أصولية فقهية**، ماليزيا: مجلة التجديد، مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة الثالثة، العدد السادس، ربيع الثاني (١٤٢٠هـ).

* * *

السيرة الذاتية للمؤلف



الدكتور / أحسن لحساسنة .

المعلومات الشخصية والمؤهلات العلمية :

من مواليد مدينة سكيكدة ، الجزائر ، (١٩) جوان (١٩٦٩م).

بكالوريا في العلوم الإسلامية من الثانوية الجديدة، سكيكدة، الجزائر.

بكالوريوس في أصول الفقه من كلية الشريعة، جامعة العلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر.

ماجستير في الفقه وأصول الفقه من كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

دكتوراه في أصول الفقه من كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

عمل محاضرًا في كلية الشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية (USIM)، ماليزيا.

ويعمل حاليًا محاضرًا في قسم الشريعة في المركز العالـمي للتعليم للمالية الإسلامية (INCEIF) الجامعة العالمية للمالية الإسلامية التابعة للبنك المركزي الماليزي في كوالالمبور ، ماليزيا .

*** بعض الأبحاث المنشورة منها:**

السنة وعلاقتها بالقرآن الكريم عند الإمام الشاطبي. (مجلة التجديد بماليزيا).

نحو مداخل منهجية لمفهوم الحاكمية . (مجلة إسلامية المعرفة بأمريكا).

* **بعض الأعمال تحت النشر:**

مفهوم خلاف الأصل وعلاقته بقاعدة اليقين لا يزول بالشك وتطبيقاته في فقه الشافعية (مجلة الشريعة، جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا).

المنظور الشرعي للاعتماد المستندي وتطبيقاته في المعاملات البنكية المعاصرة. (مجلة التجديد ، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا).

نحو تطبيق عالـمي للاعتماد المستندي في الأعمال المصرفية والبنكية (باللغة الإنجليزية جامعة العلوم الإسلامية بماليزيا).

مقاصد الشريعة الإسلامية في المعاملات المالية المعاصرة (باللغة الإنجليزية). المركز العالـمي للتعليم للمصارف الإسلامية INCEIF.

الإشكالات الشرعية في الاعتماد المستندي في المعاملات البنكية والمصرفية (باللغة الإنجليزية). المركز العالمي للتعليم للمصارف الإسلامية INCEIF.

* **المؤتمرات والندوات:**

مشارك في بعض المؤتمرات الدولية منها:

المـؤتمـر الـدولـي للـبـنـوك والمالية الإسلامية من تنظيم الجامعة الإسلامية العالمية، (٢٣) (٢٥ أبريل ٢٠٠٧م). بكوالالمبور، ماليزيا International conference on Islamic banking and Finance.

***

رقم الإيداع: ٢٠١٠/٢٧١٩

الترقيم الدولي: 6 - 852 - 342 - 977 - 978

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم . . السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . .

نشكر لك اقتناءك كتابنا : « معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي : (دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبي الأصولية) » ورغبة منا في تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ ، وباعتبار أن رأيك مهمٌ بالنسبة لنا ، فيسعدنا أن ترسل إلينا دائمًا بملاحظاتك ؛ لكي ندفع بمسيرتنا سويًا إلى الأمام .

*** فهيَّا مارس دورك في توجيه دفة النشر باستيفائك للبيانات التالية :-**

الاسم كاملاً : .... **الوظيفة :** ....

المؤهل الدراسي : .... **السن :** .... **الدولة :** ....

المدينة : .... **حي :** .... **شارع :** .... **ص.ب:** ....

هاتف : ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐ / e-mail : ☐☐

- من أين عرفت هذا الكتاب ؟

☐ أثناء زيارة المكتبة ☐ ترشيح من صديق ☐ مقرر ☐ إعلان ☐ معرض

- من أين اشتريت الكتاب ؟

اسم المكتبة أو المعرض : .... المدينة : .... العنوان: ....

- ما رأيك في الكتاب ؟

☐ ممتاز ☐ جيد ☐ عادي (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في إخراج الكتاب ؟

☐ عادي ☐ جيد ☐ متميز (لطفًا وضح لِمَ) ....

- ما رأيك في سعر الكتاب ؟ ☐ رخيص ☐ معقول ☐ مرتفع

(لطفًا اذكر سعر الشراء) .... العملة ....

عزيزي انطلاقًا من أن ملاحظاتك واقتراحاتك سبيلنا للتطوير وباعتبارك من قرائنا فنحن نرحب بملاحظاتك النافعة . . . فلا تتوانَ ودَوِّن ما يجول في خاطرك : -

....

....

....

....

دعوة : نحن نرحب بكل عمل جاد يخدم العربية وعلومها والتراث وما يتفرع منه ، والكتب المترجمة عن العربية للغات العالمية - الرئيسة منها خاصة - وكذلك كتب الأطفال .

عزيزي القارئ أعد إلينا هذا الحوار المكتوب على e-mail:info@dar-alsalam.com

أو ص.ب ١٦١ الغورية - القاهرة - جمهورية مصر العربية

لنراسلك ونزودك ببيان الجديد من إصداراتنا

(من أجل تواصلٍ بنَّاء بين الناشر والقارئ)

(من أجل تواصل بنّاء بين الناشر والقارئ)

عزيزي القارئ الكريم :


نشكرك على اقتنائك كتابنا هذا ، الذي بذلنا فيه جهدًا نحسبه ممتازًا ، كي نخرجه على الصورة التي نرضاها لكتبنا ، فدائمًا نحاول جهدنا في إخراج كتبنا بنهج دقيق متقن ، وفي مراجعة الكتاب مراجعة دقيقة على ثلاث مراجعات قبل دفعه للطباعة ، ويشاء العلي القدير الكامل أن يثبت للإنسان عجزه وضعفه أمام قدرته مهما أوتي الإنسان من العلم والخبرة والدقة تصديقًا لقوله تعالى :

﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء : ٢٨)

فأخي العزيز إن ظهر لك خطأ طباعي أثناء قراءتك للكتاب فلا تتوان في أن تسجله في هذا النموذج وترسله لنا فنتداركه في الطبعات اللاحقة ، وبهذا تكون قد شاركت معنا بجهد مشكور يتضافر مع جهدنا جميعًا في سيرنا نحو الأفضل .

الخطأ	رقم الصفحة	السطر

شاكرين لكم حسن تعاونكم . . ،



دار السلام

للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

الكِتَابُ فِي سُطُورٍ

يسعى الكتاب إلى كشف منابع الفكر الأصولي عند الإمام الشاطبي وخصائصه العلمية وآرائه التجديدية، وجوانب إبداعه في مجال أصول الفقه، مع إبراز منهجيته العلمية الأصولية التي شكّلت في مجموعها تكاملًا معرفيًّا جديرًا بالاعتبار. كما أنه يحسب لهذا البحث اعتباره ليس كل ما جاء به الشاطبي جديدًا على وجه الاختراع والابتداع بحيث لم يسبق إليه، فيؤخذ على علته، وإنما ينظر إليه ويستخرج منه المآخذ والاعتراضات. وقد جعل البحثُ كتابَ الموافقات أهم مادة أصولية يتمحور عليها، وثنى بكتاب الاعتصام؛ لكونهما من أهم المدونات العلمية التي خلّفها الشاطبي ولها علاقة بالفقه وأصوله.

ومما يحسب لهذا البحث تناوله للمضامين الأصولية التي تمثلت في بعض آراء الشاطبي الأصولية، مقارنًا إياها بغيرها من آراء علماء الأصول، أو عارضًا إياها عرضًا تحليليًّا قصد الكشف عن مختلف الأبعاد النظرية والتطبيقية للمسائل الأصولية.



الناشر

دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

القاهرة - مصر - ١٢٠ شارع الأزهر - ص.ب ١٦١ الغورية

هاتف: ٢٢٧٠٤٢٨٠ - ٢٢٧٤١٥٧٨ - ٢٥٩٣٢٨٢٠ - ٢٤٠٥٤٦٤٢

فاكس: ٢٢٧٤١٧٥٠ (٢٠٢+)

الإسكندرية - هاتف: ٥٩٣٢٢٠٥ فاكس: ٥٩٣٢٢٠٤ (٢٠٣+)

www.dar-alsalam.com info@dar-alsalam.com

